

Nestle, Eberhard,

Philologica sacra Bemerkungen über die Urgestalt der Evangelien und
Apostelgeschichte

Berlin 1896

Exeg. 787 f

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11808172-5

Exeg. f
787.



Eng.

787 f

Nesle

PHILOLOGICA SACRA

BEMERKUNGEN ÜBER DIE URGESTALT

DER

EVANGELIEN UND APOSTELGESCHICHTE

VON

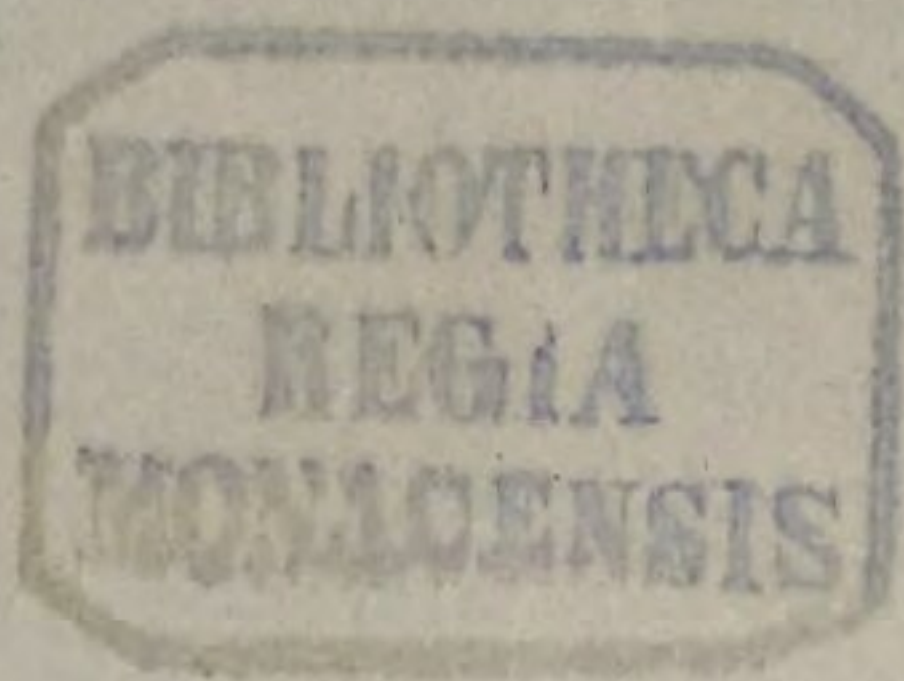
EBERHARD NESTLE.



BERLIN,

VERLAG VON REUTHER & REICHARD

1896.



*Es wird gebeten,
den beigegebenen Anzeigen freundliche Beachtung zu schenken.*

PHILOLOGICA SACRA.

PHILOLOGICA SACRA

BEMERKUNGEN ÜBER DIE URGESTALT

DER

EVANGELIEN UND APOSTELGESCHICHTE

VON

EBERHARD NESTLE.



BERLIN,

VERLAG VON REUTHER & REICHARD

1896.



Alle Rechte, auch das der Uebersetzung, vorbehalten.

In seinen Untersuchungen über Jesu Muttersprache (Freiburg und Leipzig, Mohr 1896) ersucht mich Lic. Arnold Meyer mit meiner Antwort auf die Ausstellungen nicht zurückzuhalten, die er gegen meine Versuche auf diesem Gebiet erhoben habe (p. IX). Er findet sich ihnen gegenüber in der unliebsamen Lage, sie alle — abgesehen von einer gelegentlich gemachten Bemerkung — zurückweisen zu müssen (S. 126). Er habe sie mit besonderem Ernst bekämpft, nicht weil ich die Theologen wegen ihrer Missachtung des Codex D so hart gestraft, sondern weil er hier wirklich einen kräftigen Irrtum vor sich zu haben glaube, kraft dessen man doch die theologische Arbeit der letzten Jahrzehnte umstürzen wolle. Ein eigenes kleines Register hat er S. 174 zusammengestellt, um der Polemik mit mir zu dienen.

Indem ich mich anschicke, diesem Begehren zu entsprechen, muss ich voranstellen, dass ich für die folgenden Seiten nur wenig Zeit zur Verfügung habe; ich darf mich aber dieser Aufgabe nicht entziehen, weil es sich wirklich um die Frage handelt, auf welchem Wege man zu einem sicheren Verständnis des Neuen Testaments, zunächst der Evangelien, kommt. Nur mit starkem Vorbehalt, meint Meyer S. 165, den Rat befolgen zu können, den ich jungen Theologen gegeben, in meinen Wegen zu wandeln; sein eigenes Buch zeigt, dass meine Anregungen doch nicht umsonst waren; vielleicht dienen auch die folgenden Zeilen zu zeigen, dass ich nur der Förderung, nicht der Untergrabung wirklicher Wissenschaft dienen wollte.

Zu allererst sind aber einige kleine Missverständnisse aus dem Wege zu räumen. Ich soll die Theologen wegen ihrer Missachtung des Codex D hart gestraft haben. Ich habe nur in milderer Weise wiederholt, was ein Grosser auf diesem Gebiet in viel schärferer schon lang ausgesprochen hatte, P. de Lagarde, und ich bin vollständig zufrieden, dass das was man von ihm fast 40 Jahre lang überhört hat, durch Blass jetzt schon durchgedrungen ist, oder wenigstens auf dem besten Weg ist durchzudringen. Es genügt, das Bekenntnis von J. Holtzmann anzuführen, der in einer Anzeige der Blass'schen Apostelgeschichte schreibt (Theol. Lit. Zeit. 1896. 3. Sp. 83):

„Unter allen Umständen also glaube ich, dass es dem Verf. (Blass) gelungen ist, das Vorurteil, welches so lange einer gerechten Würdigung des Codex D und seiner Trabanten im Wege gestanden, zu brechen und zu einer neuen Prüfung des Sachverhaltes anzuregen.“

Wie dick dieses Vorurteil war, kann man am besten an der Thatsache ermessen, dass noch im Jahr 1893 in dem vornehmsten Organ theologischer Forschung, in den von O. v. Gebhardt und A. Harnack herausgegebenen „Texten und Untersuchungen“ über die Apostelgeschichte die „Textkritischen Untersuchungen“ von Bernhard Weiss erscheinen konnten: eine so prinzipiell-verkehrte Arbeit, wie sie von jetzt ab nicht mehr möglich ist, die aber auch damals schon nicht möglich gewesen wäre, wenn — ja wenn man auf de Lagarde gehört hätte, wo man das Richtige zu finden selber nicht in der Lage war. Ob man im einzelnen der Theorie von Blass völlig zustimmt, wie ich es in der ersten Begeisterung gethan hatte, oder ob man mit de Lagarde die in D gebotene Textgestalt für einen mehr oder weniger verwilderten Urtext hält: das ändert an der Hauptsache nichts, dass die bisherige Theologie zumal in Deutschland vielfach am Ursprünglichen vorüberging und sich mit dem Gros der Handschriften um das Produkt irgend eines διορθωτης bemühte, mag derselbe nun Origenes, Pamphilus,

Hesychius, Lucian oder sonst wie geheissen haben. Als eine leicht zu übersehende Stelle, an der de Lagarde sich zu dieser Frage aussprach nenne ich hier nur: Übersicht über die Bildung der Nomina (1889) S. 213: klarer als es da geschah, kann man D und die emendati einander nicht gegenüberstellen.

Zum andern muss ich mich — gegen Meyer S. 165 — verwahren, dass ich eine Aufgabe, die einen Teil von de Lagarde's Lebensprogramm bildete (s. die oben genannte Übersicht S. 4 Rand) „Gassenkehrersarbeit“ genannt haben soll. So nannte ich nur das Geschäft, Tischendorf's Apparat von den Fehlern zu säubern, welche seine Vergleichung der syrischen Versionen entstellen¹. Dass Könige bauen könnten, erbot ich mich die Dienste des Gassenkehrers und Kärtners zu thun, der Schutt abführt, brauchbares Material beiführt. Aber Arnold Meyer ist nun offenbar der Überzeugung, dass was ich beigeführt, mit einer einzigen Ausnahme, auch nur Schutt sei. Selbst in diesem Fall würde ich mich getrösten, nicht umsonst gearbeitet zu haben; wie ich ausdrücklich aussprach, kam es mir darauf an, Anfängern die Hilfsmittel und Wege namhaft zu machen, die uns zu einem besseren, als dem bis jetzt erreichten Verständnis der Evangelien führen könnten. Darüber wird, denke ich, eine Verständigung möglich sein.

1) Als erste Aufgabe erschien und erscheint es mir, die synoptischen Texte genauer, als es bisher geschah, mit einander unter dem Gesichtspunkt zu vergleichen, ob ihnen nicht ein gemeinsames semitisches, hebräisches oder aramäisches, Original zu Grunde liege. Ich erinnere mich nicht, dass wir in unserer Studienzeit hierzu aufgefordert oder uns die geeigneten Hilfsmittel empfohlen worden wären. Auch das Buch von Arn. Meyer zeigt, dass er auf das nicht

¹ Vgl. z. B. M 13, 16 wo טוב „selig“ und חַיִּים „wiederum“ wechselt ist, 19, 34, wo er behauptet, dass syr. p et hr. apperuit ηγοιξεν pro ευοξεν lese, was in Wordsworth-White übergang etc.

hingewiesen worden war, was frühere Zeiten in dieser Hinsicht schon erarbeitet hatten.

Das erste Hilfsmittel dazu ist eine praktische Synopse; seit 1892 giebt es für die drei ersten Evangelien die von Huck (Freiburg, Mohr); das glänzendste derart sei das Synopticon von W. G. Rushbrooke (1880 fol.), lerne ich aus Jülicher (Einleitung S. 183); auf den mir zur Verfügung stehenden Bibliotheken gab und giebt es solche Bücher nicht.

Das zweite ist ein N. T. mit vollständigem kritischem Apparat; nur Tischendorf's editio octava critica maior enthält einen solchen; durch ihren Preis ist dieselbe den wenigsten Studierenden zugänglich; viele Fehler entstellen, viel Ballast beschwert den Apparat. Wer das exegetische Studium des N. T.'s wirklich fördern wollte, müsste nach vernünftigen Grundsätzen einen apparatus criticus, vorerst einmal zu den Evangelien, herstellen, den auch Studenten kaufen könnten. Den Text des N. T.'s mit abzu drucken wäre unnötig. Ich entsinne mich nicht der Forderung eines solchen Apparats schon begegnet zu sein; das Bedürfnis wird noch nicht einmal empfunden; gesegnet der, welcher vielleicht im stillen irgendwo am Werk ist, ihm abzu helfen.

2) Geht man zunächst einmal mit diesen Hilfsmitteln an die bezeichnete Aufgabe, so begegnen uns zuerst Partien, die je nur in einem Evangelium sich finden, in M und λ. Ich brauche für die neutestamentlichen Bücher, wo ich für Theologen schreibe, die von mir vorgeschlagene Bezeichnung derselben mit je ihrem griechischen Anfangsbuchstaben, also für Evangelien und Apostelgeschichte M μ λ ι π. Schon bei diesen Abschnitten entsteht die Frage, ob sie nicht auf ein semitisches Original zurückgehen. Es sind sogar neben α die Abschnitte λ 1. 2 als die am meisten semitischen im N. T. bezeichnet worden. Auch Meyer führt an, dass „Christus der Herr“ λ 2, 11 als unrichtige Übersetzung eines משיח יהוה = „der Gesalbte des Herrn“ erklärt worden ist. Auch andere etwas auffallende Ausdrücke

wie επισκιασει¹ 1, 35, παρακλησις² του Ισραηλ 2, 25 legen die Frage nahe, ob ihnen nicht ein semitisches Original zu Grunde liege. Noch mehr drängt sich aber diese Frage auf, wenn 2 oder gar 3 Evangelien uns ein und dasselbe Stück in wesentlicher Übereinstimmung bieten, dabei aber in diesem oder jenem Ausdruck entschieden von einander abweichen. Es kehren da ganz dieselben Erscheinungen wieder, welche demjenigen geläufig sind, der die Übersetzungen des Alten Testaments mit unserem hebräischen Text zu vergleichen gewöhnt ist. Man vergleiche einmal die drei griechischen Texte, die de Lagarde in seiner Psalterii graeci quinquagena prima (Gött. 1892. S. 16—25) zu Psalm 18 in usum scholarum so bequem zusammengestellt hat. Sogar das ist auf alttestamentlichem Gebiet bis in die neueste Zeit geschehen, dass man 2 ganz verschiedene Texte (Rezensionen und sogar Übersetzungen) z. B. beim Richterbuch als einen behandelt, ihre Abweichungen in einen kritischen Apparat zusammengearbeitet hat, gerade wie im N. T. bei der Apostelgeschichte, wo erst Blass die Rezensionen unterschieden und damit das gethan hat, was de Lagarde schon 1857 forderte. Ich kann mir nicht versagen, unter Verweisung auf de Lagarde Mitteilungen 4, 21 (1891) aus seinem Programm von 1857, das in den Abhandlungen von 1866 bequem wieder abgedruckt ist, nachstehenden Passus zu wiederholen:

alia aliorum codicum natura est, qua de re iam ante hos centum annos ita disputatum erat, *ut cantabrigiensem evangeliorum librum cum alexandrino componere nunc*

¹ Zufällig lese ich in Harnack's Untersuchungen über die Pistis-Sophia (TuU 7, S. 19. 30) „caligo facta est“ sei eine unverständliche Anspielung auf einen apokryphen Bericht; warum nicht auf das επισκιασει?

² Holtzmann findet in dieser Bezeichnung eine Bezugnahme auf Jes 40, 1. Noch näher ist das Targum von Jes 33, 20: „Deine Augen werden sehen בנחמת ירושלם „den Trost Jerusalems“, wozu weiter zu bemerken ist, dass נחם in diesen Dialekten die Bedeutung von „auf-erwecken, wiederbeleben“ gewinnt, נחמתה geradezu das Jenseits bedeutet.

non liceat. alter enim recensionem passus, alter rudis est, utrumque codicem eodem modo testem adhibere ineptum. ... post Joannem Salomonem Semlerum dubium esse nullo modo potest quin in codice evangeliorum et actuum cantabrigiensi servata sit non quidem manus apostolorum, sed editio quae emendatorum orthodoxorum temeritate corrupta non esset.

Sind durch Textkritik die Schreibervarianten eliminiert, so bleiben bei den Synoptikern offenbar zwei Fälle möglich: die Abweichungen sind entweder Übersetzers-Varianten oder Erzählersfreiheiten.

Nehmen wir die beiden ersten Fälle, die uns begegnen, die beide auch Arn. Meyer besprochen hat:

- a) M 3, 9 beginnt der Täufer μη δοξητε λεγειν εν εαυτοις
λ 3, 8 " " " " αρξησθε " " "
- b) μ 1, 17 heisst es: dem ich nicht imstande bin κυψας
λυσαι τον ιμαντα των υποδηματων αυτου; ebenso λ 3, 16
nur ohne κυψας, das übrigens D und manche alten
Zeugen auch in μ nicht haben.

M 3, 11 τα υποδηματα βαστασαι.

Die erste Differenz löst Meyer S. 79 durch die Annahme einer aramäischen Grundlage, nach welcher das eine תשרון = δοξητε, das andere תשרון = αρξησθε geheissen habe. Für die zweite führt er eine Lösung von Bolten an (S. 120).

Welche Hilfsmittel haben wir zu einem Ergebnis zu gelangen? Meyer sagt ganz richtig: hinter der Übersetzung stehe wie hinter einem Schleier ein Original, das man ahne, manchmal deutlich hindurchschimmern sehe, und das sich doch oft in rätselhafter Weise verstecke. Wo ist der Apparat, der wie der Röntgen's uns das Darunterliegende sehen lässt?

3) Erste Bedingung ist eine möglichst vollständige, durch fortgesetzte Übung zu gewinnende Kenntniss der in Betracht kommenden Sprachen, also des biblischen Griechisch, des Hebräischen und Aramäischen in seinen verschiedenen Verzweigungen, dann aber auch der Art und Weise der

alten Übersetzungen. Wie sehr die letztere Kenntnis notwendig ist, mögen zwei Beispiele zeigen. Zu Amos 2, 6. 7 nimmt Wellhausen an, dass der Grieche (G) einige Worte des hebräischen Textes nicht gelesen habe und stützt diese Annahme darauf, dass τα πατούντα hinter ενεχεν των υποδηματων „ein völlig unkonstruierbarer Nachtrag“ sei. Wellhausen hat nicht beachtet, dass diese semitischen an keine Casusendung gewöhnten Übersetzer die Apposition zu jedem casus obliquus im Nominativ setzen¹. Im N. T. thut dies namentlich der Verf. von α; daher griechisch gebildete Schreiber seinen Text allenthalben gebessert haben (s. schon Bengel zu 2, 20. 3, 12. 8, 9. 9, 14. 14, 12. 18, 11. 20, 2. 21, 10. 12) und 1, 4 der richtige Text noch in keiner Ausgabe steht; denn es hiess sicher ursprünglich απο των επτα πνευματων τα ενωπιον τ. θ. α.; an diesem τα nahm jedes griechische Ohr Anstoss, daher liess es der eine Schreiber aus, der andre machte των, der dritte α, der vierte α εστιν, der fünfte α ειςιν. — Das andre Beispiel nehme ich aus Guthe's Bearbeitung desselben Propheten in Kautzsch's heiliger Schrift des Alten Testaments. Guthe übersetzt 8, 14:

„Sowahr dein Gott lebt, Dan! und, sowahr dein Gott lebt, o Beerseba!“

und sagt: statt צרר, der Wallfahrt nach Beerseba oder des Kultus von B., müsse man nach G ο θεος σου אלהיך lesen. Schon das poetische Gefühl hätte abhalten sollen, so zu verschlimmbessern, dann aber die Erwägung, dass nicht jedem θεος in G notwendig ein אלהים im Hebräischen entspricht. Ein Blick in eine Konkordanz hätte gezeigt, dass neben einem Dutzend anderer hebräischer Ausdrücke griechisches θεος an mehr als einem Dutzend Stellen hebräisches צור wiedergiebt; graphisch und sachlich liegt ein צרר dem zweifel-

¹ Dass dasselbe heutzutage im Deutschen namentlich oft auf Büchertiteln geschieht „von X Y ordentlicher (oder ausserordentlicher) Professor der Theologie oder Philologie“ mag wenigstens unter dem Strich erwähnt werden.

haften $\gamma\eta$ näher, wenn überhaupt zu ändern ist. Wie vorsichtig man sein muss, aus einem Ausdruck der Übersetzung auf ein bestimmtes Original zu schliessen, erläutere ich durch $\gamma\eta$, das in Gen 1—3 für 4 verschiedene hebräische Ausdrücke und sonst noch 2 mal steht, wo sich in unsrem Text nichts findet. Wäre das hebr. Original verloren, könnten wir aus der Übersetzung dasselbe nicht mit Sicherheit erschliessen. Das Umgekehrte, dass der Übersetzer mit seinen Ausdrücken wechselt, kommt natürlich eben so oft vor. All diese Möglichkeiten zu beachten, gehört zu den selbstverständlichen Voraussetzungen, mit denen man an die Arbeit herantritt. Da nun aber niemand alle Möglichkeiten in Kopf und Gedächtnis haben kann, müssen uns die Wörterbücher und Konkordanzen aushelfen. Leider giebt es aber für das N. T. noch weniger als einen für den Studenten brauchbaren kritischen Apparat, eine für unsre Zwecke brauchbare Konkordanz. Griechische Konkordanzen giebt es ja verschiedene, aber keine, die zu jedem griechischen Wort des N. T.'s diejenigen Äquivalente geben würde, die ihm im hebr. Text des Alten Testamentes und in den verschiedenen syrischen Übersetzungen des Neuen entsprechen in P(eschito), C(ureton), L(ewis), J(erusalemer), H(arklensis). Der Text müsste nicht ausgeschrieben werden, nur die Stellen wären zu nennen, unter die semitischen Äquivalente klassifiziert. Ich habe angefangen, solche Hilfsmittel anzulegen, auch de Lagarde hat es gethan; ich konnte es nicht fortsetzen. Ein einziger Blick in eine solche Konkordanz würde zeigen, ob und wo für $\delta\omicron\chi\epsilon\iota\nu$ und $\alpha\rho\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ein und derselbe syrische oder hebräische Ausdruck sich findet. Nach der mathematischen Regel, dass zwei Grössen, die einer dritten gleich sind, sich selbst gleich sind, wäre die Möglichkeit so gut wie zur Gewissheit erhoben, dass $\delta\omicron\chi\eta\tau\epsilon$ und $\alpha\rho\chi\eta\sigma\theta\epsilon$ Übersetzungsvarianten sind. Da es eine solche neutestamentliche Konkordanz nicht giebt, sind wir zu der zeitraubenden Arbeit genötigt, nach der griechischen Konkordanz alle die einzelnen Stellen, wenn wir sicher gehen wollen, in den genannten Versionen aufzusuchen,

ausserdem die alttestamentlichen Konkordanzen zu Rate zu ziehen.

Für das griech. A. T. war bis jetzt die beste fast einzige Konkordanz die von Trommius (Antw. 1718, 2 voll. fol.), die aber ihres Preises wegen (antiquarisch bis vor kurzem meist 100 M.) Studenten und Gymnasiallehrern unerschwinglich war. Wenn die neue an ihre Stelle tretende Konkordanz von Hatch-Redpath vollendet sein wird, ist zu hoffen, dass sie etwas im Preise sinken wird. Am billigsten ist J. Chr. Biel, *Novus Thesaurus Philologicus sive Lexicon in LXX et alios Interpretes et Scriptores Apocryphos* (3 Teile. Hagae 1779. 80, antiq. 6—7 M.). Vgl. auch weiter die Litteratur, die Schmiedel zu Winer § 4, 1. A. 5 zusammenstellte. Damit zusammenzunehmen, im Notfall auch allein zu gebrauchen sind des Augsburger Konrad Kircher *Concordantiae Veteris Testamenti Graecae, ebraeis vocibus respondententes πολυχρηστοι* (Francof. 1607, 2 Bde. 4^o), die, nach dem hebr. Alphabet geordnet, für jedes Wort die ihm entsprechenden griechischen Ausdrücke geben. Die grossen hebräischen Konkordanzen von Buxtorf-Fürst und — incredible dictu — jetzt die neue von Mandelkern (150 M.) sind von Haus aus für diese Untersuchungen gar nicht eingerichtet. Schade auch, dass G. M[orrish] bei seiner so pünktlichen und für andre Zwecke ganz vorzüglichen *Handy Concordance of the Septuagint* (Bagster [1887]) auf das Hebräische keine Rücksicht nahm. Ebenso lästig ist es, dass Kircher in seinem *Index alphabeticus sub quot et quibus Ebraeorum Radicibus singulae voces in Concordantiis Veteris Testamenti Graecae reperiantur quasi digito monstrans* auf die Seitenzahlen seiner Ausgabe, statt auf die hebr. Wurzeln verwies und dadurch die Benützung sehr erschwerte. Wer für die Studierenden sorgen wollte, müsste eine hebr. Konkordanz des A. T. schaffen, welche die griechischen, womöglich auch die syrischen und targumischen Äquivalente mit den entsprechenden Registern geben würde; selbstverständlich ohne Abdruck des Textes.

Wenden wir uns nun mit diesen Hilfsmitteln, neben

denen die Wörterbücher der einzelnen Sprachen vorausgesetzt sind, an die Prüfung der beiden Beispiele. Unter $\alpha\rho\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ finden wir bei Hatch-Redpath 21, unter $\delta\omicron\chi\epsilon\iota\nu$ 8 hebräische Äquivalente. Von diesen ist nur eines identisch (נדִיב); es braucht keine Untersuchung, dass das nicht passt. Ich habe daher früher versucht (s. Resch, Evangelienparallelen z. St.) vom Hebräischen auszugehen, wo Formen von תִּחַל anfangen und תִּחַל hoffen manchmal verwechselt werden. תִּחַל als תִּחַלִּי vokalisiert würde heissen „fangt nicht an“, als תִּחַלִּי „hoffet nicht“. Vgl. Hiob 41, 1, wo ת(ו)חלתו von Aquila mit η προσδοκία, von Theodotion mit η αρχη übersetzt ist. Aber $\delta\omicron\chi\epsilon\iota\nu$ ist eben nicht = $\epsilon\lambda\pi\iota\zeta\epsilon\iota\nu$ oder $\pi\rho\omicron\sigma\delta\omicron\chi\alpha\nu$, daher ich dies ausdrücklich auch nur als eine in Betracht zu ziehende Möglichkeit aufstellte. Wer auf diesem Gebiet sicher gehen will, muss mehr als eine Möglichkeit erwägen und verwerfen.

Leider führen auch die syrischen Übersetzungen des N. T.'s nicht weiter. Denn wenn der jerusalemische Syrer M 3, 9 (so gut wie λ 3, 8) תִּשְׁרוֹן bietet — ich drucke im Folgenden das Syrische stets mit hebräischen Typen — so ist dies in diesem Lektionarium einfach eine Angleichung an λ . Sämtliche Stellen der Evangelien, in denen $\delta\omicron\chi\epsilon\iota\nu$ und $\alpha\rho\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ sich findet, habe ich nachgeschlagen; nirgends sonst steht für $\delta\omicron\chi\epsilon\iota\nu$ eine Form von שָׂרָא. (In J entsprechen die Stämme הִנָּא, סָבָר, סָכָא und צָבָא, in P אִמָּר (M 22, 42) חֻזָּא, סָבָר, צָבָא; es fehlt in P λ 22, 24, in J λ 8, 18. 17, 9.) Ein interessantes Ergebnis stellte sich unter $\alpha\rho\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ heraus. In sämtlichen Stellen der E $\nu\nu$ hat P שָׂרָא für $\alpha\rho\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ (fehlt μ 2, 23. λ 3, 23. 14, 9); in π fast ebenso regelmässig אִקָּר (שָׂרָא nur noch zweimal); demnach kann keine Frage sein, dass π von einem andern Übersetzer herrührt — dass auch für solche Untersuchungen Konkordanzen, wie die oben geforderten, unentbehrlich sind, mag nur im Vorbeigehen betont werden. Wie kommt nun Meyer zu seinem תִּשְׁרוֹן = $\delta\omicron\chi\epsilon\iota\nu$? Mir ist das völlig unerfindlich und ein wenig erfreulicher Beweis von seiner Forschungsmethode. Bis auf weiteres glaube ich gar nicht, dass für $\delta\omicron\chi\epsilon\iota\nu$ und

ἀρχῆσθε ein gemeinsames semitisches Grundwort zu suchen ist. Ich glaube es um so weniger, als im biblischen Griechisch ἀρχεσθαι manchmal ziemlich pleonastisch steht. Man vergl. Ex 4, 10. Hiob 6, 4. Tobit 10, 3 (cod. S mit AB); im N. T. cod. D zu μ 5, 17. 18. 6, 7. 8, 25. 14, 72. λ 22, 24 lässt P δοx. weg und M 3, 9 hat L bloss לֹא תֹאמְרוּן „saget nicht“.

Ebenso wenig ist es mir bis jetzt gelungen die zweite Verschiedenheit (Schuhe tragen und Riemen lösen) auf einen und denselben semitischen Ausdruck zurückzuführen, oder die von anderen vorgeschlagenen Lösungen annehmen zu können. שָׁקַל, das Bolten vorschlug, heisst allerdings sowohl βασταζειν als λαμβανειν, vgl. M 10, 38 und λ 14, 27; aber „die Schuhe nehmen“ ist doch nicht „den Riemen lösen“; selbst wenn man mit Resch an eine Verwechslung von נָשָׂא und נָשַׁל denken wollte, müsste man die Hauptsache „den Riemen“ ergänzen oder für ἵμας und κυψας ein Wort nachweisen. Wir haben auch hier die Freiheit der Erzähler zu finden. Solche Freiheiten liegen ja in den Synoptikern massenhaft vor. Wenn Jesus durch den Geist oder durch den Finger Gottes den Teufel austreibt, wenn Gott seinen Kindern gute Gaben, oder den h. Geist giebt, wenn man 2 Sperlinge um einen Pfennig kauft, oder fünf um zwei, wenn die Leute Gott preisen, weil sie solches noch nie gesehen, oder weil sie Seltsames gesehen, oder weil er solche Macht den Menschen gegeben hat, fällt niemand ein, nach einem gemeinsamen Original, höchstens nach dem Grund der Abweichung zu fragen. Wir müssen von eklatanteren Stellen ausgehen, und deren giebt es genug, selbst solche, wo die richtige Lösung schon gefunden war und nun von Meyer verkannt wird.

Eine der schönsten Lösungen hat Wellhausen gelegentlich veröffentlicht. Dem καθαρῖσον το εντος M 23, 26 entspricht bei λ 11, 41 τα ενοντα δοτε ελεημοσυνην. Wie Meyer S. 119 berichtet, hatte schon Eichhorn dafür תְּנוּ זָכָה vorgeschlagen, Wellhausen neuerdings זָכוּ (GGN 1895, 1 in seinem Aufsatz über den syrischen Evangelienpalimpsest vom Sinai). Man meint, dieser Vorschlag sei

selbstredend, nachdem er einmal gemacht ist, aber Meyer hat allerlei Bedenklichkeiten, die bei ihm selbst nachgelesen werden mögen und die einzig daher kommen, dass ihm das sprachliche Material nicht geläufig genug ist. Aus Dalman § 57 S. 196 hätte er wissen können und sollen — er benützt das Buch —, dass זכי im Singular, זכון (also auch זכו) im Plural ein gewöhnlicher Ruf der Bettler gewesen ist: זכי עמי חדא תרנגולתא „gieb mir eine Henne als Almosen“. Wie „reinigen“ und „Almosen“ sich zusammenreimen, hat Dalman selbst angedeutet, wenn er als ursprüngliche aber schon völlig verloren gegangene Bedeutung des Ausdrucks angiebt „schaffe dir ein Verdienst an mir“. Nur gelegentlich sei darauf hingewiesen, dass Resch (3, 270) diese wirkliche Übersetzungsvariante gar nicht berücksichtigt, dagegen κακια bei Macarius neben πονηρια von λ als solche zitiert. Bei vollständiger Erörterung der Stelle müsste auch gefragt werden, wie sich ακρασια bei M und πονηρια bei λ zusammenreimen. Ist ακρασια vielleicht nur Schreibfehler für ακαθαρσια (s. die Zeugen unsres Textes bei Tischendorf), das wie πονηρια eines der griechischen Äquivalente für hebräisches תועבה ist? Dass so betrachtet unsere Stelle für die Frage, ob M von λ oder λ von M benützt wurde, sehr lehrreich ist, braucht nicht betont zu werden.

Eine andere Stelle, wo das Richtige schon von JD Michaelis zum Teil gefunden war, und zum Teil auch von Meyer anerkannt wird, ist

M 5, 48 ihr sollt nun τελειοι sein, wie euer himmlischer Vater τελειος ist, neben λ 6, 36 werdet οικτιρμοι, wie Euer Vater οικτιρων ist.

Aus Meyer S. 104 lerne ich, dass Michaelis für τελειοι „שלמים versöhnlich“ vorschlug. Meyer meint, die Wahl des Wortes werde richtig sein; aber aram. שלמן bedeute nur tadellos; gerade in der Feindesliebe bestehe die Vollkommenheit. Das οικτιρων von λ führt Meyer gar nicht an; wie τελειος u. οικτ. einander entsprechen können, darüber scheint er sich gar keine Gedanken gemacht zu haben. Kircher's Konkordanz zeigt, welche griechischen Stämme

hebräischem מְלֵךְ entsprechen; z. B. τελειος an 5 Stellen, auch αγαθος , ιλεως (Gen 43, 23), οσιος , φιλος , υγιης ; aber οικτιρμων ist nicht darunter. Wenn man nun aber sieht, dass in de Lagarde's Onomastica sacra — $\text{ωφελησων μεν μη μεγαλα, δηλωσων δ ων δεομεθα}$ stand als Motto über der ersten Ausgabe — 174, 93 Σολομων durch $\text{ελεημων ἢ ειρηνικος}$ erklärt ist, dann wird der letzte Zweifel schwinden, dass auch οικτιρμων auf מְלֵךְ zurückgeht. Dann ist es selbstverständlich auch nicht mehr nötig, mit Holtzmann für dasselbe paulinischen Einfluss anzunehmen „nach 2 x 1, 3“. Es dürfte weiter klar sein, dass diesem Logion in den Verhandlungen über die christliche Vollkommenheit künftig eine andere Stelle anzuweisen sein wird als bisher.

Wenn wir M 23, 23 von Gericht und ελεος lesen, λ 11, 42 von Gericht und αγαπη του θεου , so wird auch niemand zweifeln, dass hier eine Form von מִן zu Grunde liegt, auch wenn das (verhältnismässig seltene) Substantiv αγαπη im a.tlichen Griechisch unter den Äquivalenten von מִן fehlt; das Verbum αγαπαν ist da.

Die $\text{πρασαι πρασαι μ 6, 40}$ neben den $\text{συμποσια συμποσια V 39}$ und den κλισαι λ 9, 14 haben allerlei Erklärungen hervorgerufen. Sie werden sofort verständlich, wenn man weiss, dass משכנא im Syrischen der gewöhnliche Ausdruck für Lager, das Femininum משכנתא für Blumenbeet ist; vgl. zu Brockelmann, der nur das giebt, was schon Castle-Michaelis hatte, Ct 5, 13. 6, 1 (Peschito u. Paul von Tella), Ps 41 (Hexapla), vor allem Philoxenus eben μ 6, 40.

Interessanter ist μ 7, 26 „die Frau war eine Ελληνις , Συροφοινίκισσα (oder Σύρα Φοινίκισσα) το γενος und M 15, 22 „und siehe eine $\text{γυνη Χαναναια απο των οριων εκεινων}$. „Also jedenfalls Heidin“ sagt Holtzmann. Als solche ist sie in μ ja ausdrücklich durch Ελληνις bezeichnet. Denn Ελλην (nicht εθνικος , siehe nachher) bezeichnet in den Evangelien den Heiden, mochte er griechisch sprechen oder nicht. Selbst bei den Ελληνες ι 12, 20 hat man nicht notwendig, an Griechen zu denken, auch wenn sie sich zunächst an die Jünger mit griechischen Namen wenden; die alten Über-

setzer (noch Hieronymus) gaben es mit Recht durch Aramäer d. h. Heiden, gentiles. Nun entsteht die Frage, zumal da *απο των οριων εκεινων* in M dem *Συροφοινικισσα το γενος* sachlich zu entsprechen scheint, ob *Χαναναια* sie nicht auch eben als „Heidin“ bezeichne, ob dies dem *Ελληνις* (nicht wie Holtzmann annahm dem *Συροφ.*¹) entspreche. Gesenius-Buhl verzeichnet unter *כנעני* als zweite Bedeutung: Händler, Handelsmann überhaupt, als dritte Heide, Fremder überhaupt: er heisst Sach 14, 21 u. Ez 44, 7. 9 vergleichen.² Mir sind keine weiteren Belege zur Hand: daher dies ausdrücklich nicht als bewiesen gelten soll.

Gehen wir an andere Ausdrücke, die auf der Grenze von Appellativum und Eigennamen stehen. Es ist klar, dass solche für unsre Zwecke am lehrreichsten sind. Wir schauen dabei einen Augenblick über die Synoptiker in das vierte Evangelium hinüber, das sich durch mehr als einen Zug als von einem Manne herrührend ausweist, der das Semitische und Griechische selbständig beherrschte, während unsere griechischen Synoptiker-Texte zum Teil Übersetzungsarbeiten sind, bei denen es ohne Missverständnisse nicht abging.

Wie hiess der Verräter? Bei den Synoptikern heisst er *Ισκαριωτης* (mit kleinen Varianten, die namentlich im Syrischen interessant sind), als ob die Form wie *Ισραηλειτης* oder *στρατιωτης* von einem Iscar oder Iscariot herkäme. Im vierten Ev. schreibt § 6, 71, D an allen andern Stellen (12, 4. 13, 2. 26. 14, 22³) (ο) *απο καρωτου*. Dass dies die richtige Erklärung des Namens sei (nach Analogie ähnlicher Bezeichnungen z. B. in den Pirque Aboth) ist schon längst erkannt. Aber sehr wenig beachtet hat man, was schon Tischendorf zu 6, 71 für *nec incredibile* erklärte, *Johannem ubique απο Καρωτου scripsisse, alteram vero formam ex Synopticis inlatam esse*. Ich finde nicht, dass unsre Exegeten von dieser Erkenntnis schon Gebrauch gemacht hätten,

¹ Zu Kananäer = Phönizier vgl. G in Hiob 40, 40.

² Aus Barhebräus in proph. min. 26, 3 habe ich mir zu Sach 14, 21 die Erklärung notiert „der *כנענאית* auf kananäisch lebt.“

³ Bei Resch 3, 828 fehlen die Stellen 6, 71. 13, 2. 14, 22.

geschweige denn, dass sie aus derselben die Konsequenzen für die Würdigung einer Hds. gezogen hätten, welche uns (von **8** in 6, 71 abgesehen) allein die richtige Namensform erhalten hat. Weizsäcker z. B. wechselt noch 1894 zwischen dem Sohne Simons des Iskarioten und dem Iskarioten. Resch sieht wenigstens in dieser griechischen Namensform die Hand seines Kanonsammlers. Aber man nehme damit zusammen, dass auch 1, 43 der Verf. des 4. Ev. mit seinem Σιμων ο υιος Ιωαννου (oder Ιωαννου, oder Ιωνα) besser beraten war als unser M, der 16, 17 Σιμων Βαριωνα giebt. Denn gewiss thun unsre neueren Herausgeber M kein Unrecht, wenn sie dies nach Βαραββας, Βαρθολομαιος etc. als ein Wort drucken, nicht wie die älteren als βάρ 'Ιωνᾱ.

Weiter haben wir im gleichen Vers (1, 43) die ursprüngliche Benennung des Petrus Κηφας, die sich sonst nur bei Paulus erhalten hat, während sie in unseren Synoptikern ganz der Übersetzung Πετρος gewichen ist, genau wie die Bezeichnung Μεσσίας (1, 42. 4, 25) in ihnen vollständig durch Χριστος verdrängt ist, so dass eigentlich das Gegenteil von dem hervorzuheben ist, was Holtzmann zu 1, 42. 4, 25 bemerkt. Während Abba und Maran in Rom und Korinth noch bekannt waren, ist Χριστος für Paulus fast schon Eigennamen geworden.

Längst beachtet ist M 10, 4 ο Καναναιος (Κανανιτης) etc. und μ 3, 18 τον Καναναιον neben λ 6, 15 Σ. τον καλουμενον Ζηλωτην u. π 1, 13 Σ. τον Ζηλωτην. Fast allgemein urteilt man, dass sich das richtige bei λπ finde.

Die andern Apostelnamen sind mir noch nicht klar, daher lasse ich es, die Vermutungen, die zu Αλφαιος, Λεββαιος, Θαδδαιος u. s. w. schon geäußert worden sind, um weitere zu vermehren. Gerade zu den biblischen Namen habe ich viel Material beisammen; was ich zum „blinden Bartimaeus“ (Marginalien 83—92)¹ geschrieben habe, ignoriert Meyer völlig. Wie leicht Appellativa für Eigennamen gehalten werden und umgekehrt, weiss jeder, der im A. T. auch nur ein Buch nach dieser Hinsicht durchgenommen hat. Aus

¹ cf. dazu Dalman ThLBl 1893, 22.

dem Neuen dürfte das von mir in den Studien und Kritiken 1896, 2 kurz berührte, von Meyer S. 166 mit halber Zustimmung hervorgehobene Bethphage einer der interessantesten Fälle sein, daneben noch Dalmanutha—Magdala.

Als ich für meinen Freund Rendel Harris die Druckbogen seiner *Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron* las (London, Clay 1895) schlug ich zu dem dort S. 19 über Bethphage zu lesenden den *Thesaurus Syriacus* unter פנה nach, fand, dass die alten syrischen Lexikographen dies als פנהג d. h. Strassendurchbruch deuteten. Für den, der sich des επι του αμφοδου μ 11, 4 erinnerte und wusste, dass die Syrer alle möglichen präpositionellen Ausdrücke wie εν, εις, επι, περι, μετα durch בית wiedergeben, lag die Identität von Beth-phage und diesem επι του αμφοδου auf der Hand. Bei weiterem Nachforschen stellte sich nun aber das weitere höchst erfreuliche Ergebnis heraus, dass Tischendorfs Text von μ 11, 1 d. h. die dortige Weglassung von Βηθφαγη sich durch diese Gleichung als richtig erwies und dass diese Weglassung einzig und allein auf der Autorität des Codex D ruht, was die griechischen Handschriften betrifft. In alle andern ist es aus M hereingedrungen, was schon Bengel für wahrscheinlich hielt.

Meyer bemerkt nun dazu: die wirkliche Bedeutung von Bethphage sei „Ort unreifer Feigen“, indem er dafür auf Dalman S. 152 verweist; die von den Syrern gebotene Deutung bivium könne man im Aramäischen als Volksetymologie zulassen, zumal wenn man an die ungenaue Aussprache der Gutturale in Galiläa denke. Auch בית für Stätte, also hier „Stelle des Zusammentreffens“ wäre im Aramäischen wohl möglich, aber nicht der (syrische) Gebrauch an Stelle einer Präposition. Dagegen muss ich nur fragen, woher weiss man denn, dass das talmudische בית פאני, das häufiger mit פ, als ohne solches geschrieben wird, Ort unreifer Feigen heisst? Dalman selbst bemerkt, dass das נ γ in diesem Fall verdoppelt sein sollte; allerdings streng genommen auch, wenn Rückassimilierung eines ף anzunehmen

ist. Aber wo ירד = עירד, ירושלם = 'iru-salim, wo בל, רות etc. schon in alter Zeit möglich ist, kann auch in פנעא ein ע ausfallen, ohne in der griechischen Transkription eine Spur zu hinterlassen. Nach E. v. Starck's Palästina und Syrien nennt der Talmud 2 Bethphage (בית פאני), sodass der Sabbatweg von einem B. zum andern reichte; heisst das: von einer Kreuzung (junction) zur andern? Dalman sieht in der Endung ē (oder ī?) wie bei Gethsemane die Form des unbestimmten Plurals mit abgefallenem n; fragen lässt sich, ob nicht auch auf palästinischem Boden der emphaticus auf ē nachzuweisen ist. Man sieht, wie viel ungelöste Fragen sprachlicher und sachlicher Art sich aufdrängen, wenn man zum Forschen Zeit hätte. Und wie interessant die Frage: hat nun μ einen ihm vorliegenden semitischen Text missverstanden, wie Meyer anzunehmen scheint, oder M, wozu ich geneigt bin?

Ebenso interessant ist die Dalmanutha-Frage. Aus Gildemeister's Nachlass ist ein Faszikel über sie in den Besitz des deutschen Palästina-Vereins gekommen, Mart. Schulte schrieb ein eigenes Programm darüber (s. meine Notiz bei Resch 2, 185). Ein ans Syrische gewöhntes Ohr kommt von der Vermutung nicht los, dass in Dalmanutha למנחתא in die Teile „εις τα μερη“ stecke. Wenn sich nun herausstellt, dass statt dessen D von erster Hand μελεγαδα, von zweiter μαγαιδα bietet (nicht μαγαδα, wie nach Tischendorf noch Resch a. a. O. druckt), einige Minuskeln μαγδαλα, so wird wohl letztere Form, von der weder μελεγαδα noch μαγαιδα (in Uncialschrift) weit entfernt ist, die richtige sein; für die Entstehung von Dalmanutha ist damit freilich noch nichts gewonnen.

Nur zaghaft gehe ich an die Besprechung derjenigen Stelle, welche de Lagarde besonders benützte, um seine These von der Korrektur der jetzt bevorzugten Bibelhandschriften zu stützen, den einzigen von μ überlieferten Kreuzesruf Jesu. De Lagarde hat aus der längst bekannten Thatsache, dass die einen Handschriften das Wort in aramäischer, die anderen in hebräischer Form bieten, mit Recht gefolgert, dass sol-

ches sich nicht von selber mache, dass auf einer Seite eine Korrektur vorliegen müsse, ähnlich wie beispielsweise λ 3, 22. An letzterer Stelle hat Weizsäcker — unter Usener's Einfluss — zwischen 1888 und 1894 seine Übersetzung geändert; dass mit einer einmaligen Bevorzugung von D nicht geholfen ist, liegt auf der Hand. Aber nun der Kreuzesruf. In D heisst es μ 15, 34 ηλει ηλει λαμα ζαφθανει ο εστιν μεθερμηνευομενον ο θεος μου ο θεος μου εις τι ωνιδισας με. Dem ζαφθανει kommt B am nächsten mit ζαβαφθανει, alle andern griechischen Handschriften weisen σαβαχθανι auf oder irgend eine Form desselben. Mit ωνιδισας stand D bisher griechisch allein, selbst von seinem eigenen Lateiner verlassen ut quid me dereliquisti, nur von dem Lateiner c exprobrasti me, und i unterstützt me in opprobrium dedisti, jetzt ist es griechisch auch bei Macarius Magnes nachgewiesen. Wie erklärt sich die Stelle? Eins ist vor allem klar, dass solche Zusätze: „was verdolmetscht wird“ erst den griechischen Evangelien angehören konnten; die älteren syrischen Texte lassen sie bei der Rückübersetzung meist aus. Wie sollen sie auch übersetzen: „Messias“, das verdolmetscht wird „Messias“? Dasselbe gilt auch von μ 3, 17 Βοανηργες ο εστιν υιοι βροντης. Letzteres muss so wenig wie ωνιδισας richtige Übersetzung sein. Hätten wir eine griechisch-syrische Konkordanz, die Aufgabe wäre sehr erleichtert. Ich will dem Leser die Umwege meiner Nachforschungen ersparen. Zwei Möglichkeiten schienen mir zu bleiben 1) סְבִילִי, ονειδίζειν, syr. סִפֵּר wird im Deboralied Jud 5, 18 in ganz eigentümlicher Weise gebraucht: „Sebulon gab seine Seele dem Tode preis“; darnach könnte auch hier dieser Sinn gesucht werden. Aber es ist klar, dass man nicht von ωνιδισας, sondern 2) von ζαφθανει ausgehen muss. Da scheint es nun ausser Frage: dies ist verderbte Transkription von עֲבַתְנִי, das ein Grieche etwa durch (α)ζαβθανι wiedergeben konnte. War daraus einmal ζαφθανι geworden und las ein Griechisch verstehender Orientale das Wort oder ein Semitisch verstehender Grieche: was konnte er dahinter suchen? wie es übersetzen? Nach meinen Kenntnissen nur

ועפתי. ועי steht im palästinischen Syrisch für επιτιμαν, αγανακτειν, εμβριμασθαι, einmal auch für απωθειςθαι und παρασυμβαλλεσθαι¹; geradezu für ονειδιζειν habe ich es noch nicht gefunden; trotzdem glaube ich bis auf bessere Belehrung, dass das ωνειδισας Übersetzung von ζαφθανι = ועפתי statt עובתני ist. Der Fehler wurde natürlich bald entdeckt und korrigiert, gerade wie nach meiner Meinung εβαρυνατε π 3, 14 Übersetzung eines als כבדתם oder כבדתם gelesenen כפרתם (= ηρνησασθε) war, die bald durch das Richtige ersetzt wurde. Dass ωνειδισας von einem benachbarten ονειδιζειν eingedrungen sein sollte, glaube ich nicht. Ganz ebenso, nehme ich an, ist es im Petrus-Evangelium gegangen. Seinem Verfasser lag der Ruf auch noch ohne Übersetzung vor. Mit seiner Kenntniss deutete er das ηλι als ἡλι = חילי δυναμις μου. Wem so etwas unglaublich dünkt, der vergleiche nur einmal ein paar Itala-Handschriften, er wird sich bald überzeugen, wie die Fehler des ersten Übersetzers ausgemerzt, hie und da auch durch neue vermehrt werden. Dass der ältere Text uns in jüngeren Handschriften erhalten sein kann, ist sonnenklar. — So können auch die Donner-söhne ursprünglich Zorneskinder gewesen sein; doch ist es nicht nötig, die Etymologie geradezu für falsch zu erklären.²

Welche Rolle auch im N. T. die Etymologie spielt, möge noch an einigen weiteren Beispielen erläutert werden.

Barnabas wird π 4, 36 als υιος παρακλησεως gedeutet. Nach den Untersuchungen von Hitzig in Merx's Archiv und Klostermann haben Dalman und Deissmann (Bibelstudien) in neuerer Zeit über den Namen gehandelt. An eine Form von נחם (Dalman) glaube ich nicht, Hitzig dachte an die Wurzel נח, Klostermann an נחם. Wie nah sich נח und נחם berühren, zeigen manche Stellen von Gen 9 (Noah) bis λ 16, 25 (מתתניה). Andere dachten an נבא, נבואה. Dies

¹ Im Hebräischen ist es einmal mit αιτιασθαι übersetzt. Chase, the Syro-Latin Text of the Gospels (1895) S. 107 hat schon vor mir denselben Vorschlag gemacht.

² Ob das γ nicht = γ, muss um so mehr gefragt werden, als in J 12, 29 רער = βροντη.

ist um so merkwürdiger, wenn man an den παρακλητος bei ι denkt; denn in der jüdischen und noch christlichen Theologie ist ja רוּחַ נְבוֹנָה, προφητικον πνευμα ganz stehend (für letzteres die Belege bei Resch); aber auch dagegen habe ich meine Bedenken. Vom Syrischen aus liegt בעב = παρακαλειν am nächsten; vgl. Afraates 383, 16. 390, 4 zu λ 16, 15. 6, 24 (Zahn Forschungen). Epiphanius zitiert ι 14, 16 καγω παρακαλεσω τον πατερα; die Syrer haben בעב. Ein mit נ beginnendes Substantiv von בעב ist mir nicht bekannt; aber brauchen wir eine genau entsprechende Form bei diesen Etymologien? Man lese die Onomastica oder auch nur die alttestamentlichen Volksetymologien.

Dass Volksetymologien selbst auf die Erzählung eingewirkt, sogar Legenden hervorgerufen haben, ist bei Hakeldama unwidersprechlich. Die Version in M erklärte Wellhausen schon lang trefflich durch den Hinweis auf die doppelte Lesung ha-ošar und ha-jošer im Propheten; die in π glaubte ich durch Sirach 10, 9. 10 erläutern zu können¹; Papias hatte eine dritte.

Aber auch andere Namen bieten sich solcher Deutung an, womit selbstverständlich noch nicht gesagt sein soll, dass die im folgenden gegebenen Deutungen nun auch wirklich alle sicher seien. Umschreiben wir z. B. Ιαειρος durch יעיר, nicht durch יאיר, so heisst es: er wird erwecken.

Schreibt man Βηθανια als בֵּית עֲנִיָּא, so heisst es „das Haus einer sich Plagenden“. Und seltsam ist, dass es im Lewis-Syrer auch ι 12, 2 heisst: Martha aber plagte sich.

Der Wechsel von n und m am Schluss der Worte ist so häufig, dass heutzutage beispielsweise fast kein Schulkind Absalom, jedes Absalon sagt oder schreibt. Was heisst Ναειν? Im Talmud soll es נעים heissen, aber als נחיים umschrieben könnte es den Erweckten bedeuten. Damit bringe ich in Verbindung, was Papias unter andern

¹ Avaro autem nihil est scelestius . . . nihil est iniquius quam amare pecuniam: hic enim animam suam venalem habet, quoniam in vita sua proiecit intima sua.

Wundern erzählt το κατὰ τὴν μητέρα Μαναΐμου τὴν ἐκ νεκρῶν ἀναστᾶσαν. περὶ τῶν ὑπο τοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντων, ὅτι ἕως Ἀδριανοῦ ἐζῶν. Harnack (TuU 5, 170. 176) erinnerte an Μαναῆν π 13, 1 und fragte, ob die Männer nicht identisch sein sollten; mir scheint bei Papias einfach eine Verwechslung der Mutter mit dem Sohn vorzuliegen (Μαναΐμου = der von Naim? oder = מְנַחֵם er tröstet d. h. erweckt?).

Die Erzählung von den 2000 Schweinen von Gadara wird an einen Ortsnamen wie ras el chinzir (Schweinskopf) oder tell abu-l-chinzir, (Hügel des Schweinevaters) anknüpfen.

Der Trieb, der unsre Künstler veranlasst unterm Kreuz auf „Golgatha“ den Schädel Adams anzubringen, war auch schon vorher lebendig.

Ich kehre zu meinen Identifikationen zurück.

In einem kleinen Artikel im Evangelischen Kirchenblatt für Württemberg (1895, 36) habe ich zu den bekannten Stellen des Hieronymus, in welchen er sagt, dass nach dem hebräischen Evangelium nicht der Vorhang im Tempel zerrissen sei, sondern das (oder ein) superliminare des Tempels geborsten und herabgestürzt sei, fractum esse, corruisse — s. über die Stellen Handmann (TuU, 5, S. 76), Resch (ebenda 334. 340. X, 3. 740), Zahn (Kanon II, 2, 700) — die Erklärung gegeben: die ganze Differenz gehe auf die Variante פֶּרֶכֶת (= Vorhang) und כַּפֶּתֶר (= Oberschwelle, Kapitell) zurück, und es sei klar, dass das hebräische Evangelium das richtige habe, in unserem griechischen M ein einfacher Lese- und Übersetzungsfehler vorliege. Ich habe diese an sich naheliegende Vermutung damit gestützt, dass auch an einer der 2 Stellen wo כַּפֶּתֶר Oberschwelle im A. T. vorkomme (Am 9, 1. Zeph 2, 14) die LXX das seltene Wort verkannt und das ihr geläufigere Κεφαλὴν zu finden glaubte, wie denn überhaupt, wo liquidae ins Spiel kommen, solche Buchstabenvertauschungen ganz gewöhnlich seien. Aus einer solchen hatte ich ebenda Nr. 29 u. Theol. Lit. Ztg. 1895 (nicht 1892 wie Meyer S. 137 citiert) Nr. 22 die Differenz zwischen den 10 Talenten bei M 25, 14 ff. und

den 10 Städten bei λ 19, 11 ff. hergeleitet. כַּכְרִין — kakkerin (hebr. kikkarim) sind Talente, כַּרְכִּין, karkin (hebr. kerakim) sind Städte. Diese letztere Erklärung hat bei Meyer Anerkennung gefunden, die erstere ist ihm entgangen. Ich folgerte aus derselben weiter: wenn Hieronymus mit dieser einen Angabe über das hebräische Evangelium recht habe, werde dies auch in betreff seiner andern zu εἰσιουσος = *mahar* der Fall sein. Schon Zahn habe ganz richtig argumentiert: wenn irgendwo müsse sich bei den Judenchristen die richtige Form des Herrengebets fortgepflanzt haben; kein Übersetzer hätte einer zweifelhaften Etymologie zu lieb die ihm geläufige Form der vierten Bitte verlassen, also sei εἰσιουσος im Sinn von „morgig“ richtige Übersetzung von mahar, nicht das umgekehrte anzunehmen. Meyer geht von anderen Erwägungen aus und meint מִסַּת „genügend“ als das ursprünglich von Jesus gebrauchte Wort annehmen zu dürfen. Ich meine die Argumentation Zahn's, die Meyer nicht berücksichtigt, halte noch heute stand.

Dass bei der Differenz zwischen dem οἶνος ἐσμυρνισμενός μ 15, 23 und οἶνος μεταχολῆς μεμιγμένος M 27, 34, worüber schon Cyrill im 13. Buch gegen Julian handelte (s. Juliani Imperatoris libr. contra Christianos ed. C. J. Neumann S. 69) eine Verwechslung von מֵרָה, מֵרֹרָה Galle und מֵרֹרָה Myrrhe (in J beidemal מֵרָה) hereinspiele, habe ich im Ev. K. Blatt für Württ. 1895, Nr. 16 ausgeführt; aus Meyer S. 104. 118 sehe ich, dass schon andere ebenso dachten.

Sie baten ihn, heisst es μ 5, 10, dass er sie nicht ἐξω τῆς χώρας schicke, λ 8, 31 dass er sie nicht εἰς τὴν ἀβυσσὸν gehen heisse. Das „Fortschicken“ und „Gehen-heissen“ sind natürlich Erzählersfreiheiten: לְתֹהוֹמָא heisst „an die Grenze“, לְתִהוֹמָא heisst „in die Tiefe.“ Diese Gleichung findet selbst Meyer beachtenswert, wenn er die Sache auch nicht ganz „einfach“ findet; er fragt, wo das ἐξω und das ἀπελθεῖν bleibe? Was er selbst zur Verbesserung beibringt, möge man bei ihm selbst nachlesen. Ein Übersetzer, der statt „der Tiefe“ „die Grenze“ in seinem Text vor sich zu haben glaubte, konnte, ja musste sich die Freiheit nehmen,

statt „an die Grenze“ zu setzen, „über die Grenze“, aus dem Land hinaus.

Im nächsten Vers heisst es bei M 8, 30 μακρὰν ἀπ' αὐτῶν (wofür die Lateiner *non longe* haben), bei μ 5, 11 πρὸς τὸ ὄρει, λ 8, 32 ἐν τῷ ὄρει. Mir fiel ein, dass im Syrischen wie ܡܘܪܐ der Berg, so ܡܘܪܐ der Abstand heisst. Ich sehe im Thesaurus Syriacus nach und finde, dass ܡܘܪܐ (= dem Berge) ganz speziell für μακρὰν steht. Im Targumischen, Jerusalemisch-Syrischen, in den syr. Übersetzungen des N. T.'s ist dieser Sprachgebrauch allerdings nicht belegt. Meyer erklärt dazu, die Ruhe nicht zu haben, mit der ich bald hebräische, bald syrische Äquivalente vorschlage, und meint seinerseits, der Übersetzer, der für das erste Evangelium vorgearbeitet, scheine ein ans Syrische gewohnter Grieche gewesen zu sein. Ich verstehe nicht, wie das ein Einwand gegen mich sein soll. Wissen wir denn, wo und von wem unser griechischer M übersetzt wurde? Selbstverständlich halte ich den Berg für richtig, gebe aber die Gleichung willig preis, sobald mir gezeigt wird, dass ܡܘܪܐ Abstand im ersten christlichen Jahrhundert unmöglich ist. Wellhausens Erklärung von ὁστε ἐλεημοσύνην kann zeigen, dass wir uns bei dem Sprachgebrauch nicht beruhigen können, der bisher in unsern Wörterbüchern gebucht ist.

Um so entschiedener muss ich bei meiner Erklärung von λ 22, 52 bleiben:

Alle Hdschr. ausser D haben στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ, D τοῦ λαοῦ, populi; ich erklärte letzteres für einen Schreibfehler aus ναοῦ, ἱεροῦ für Korrektur von ναοῦ oder λαοῦ. Meyer meint: es ist doch „so leicht zu verstehen“, dass ein στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ den Späteren nicht so geläufig war, wie ein στρατηγὸς τοῦ λαοῦ, zumal da V 47 der ὄχλος ankommt, an dessen Spitze diese στρατηγοὶ stehen konnten (cf. λ 23, 13). Nun bitte ich, mir auch nur eine Stelle nachzuweisen, wo ein στρατηγὸς τοῦ λαοῦ, ein Offizier der Civilisten vorkommt. Dass ναὸς und λαὸς in den Handschriften und Drucken verwechselt wird, habe ich belegt. Man sehe Ps 26, 4 S*. Jon 2, 5 B*. Sir 49, 12 (A). 1 Mk 10, 80; im N. T. ist das lehrreichste

Beispiel das von den Säulen „im Volke“ oder „im Tempel“ Gottes (λαω oder ναω) α 3, 12. 1550 druckte Stephanus λαω und wiederholte das 1565 (2mal) 1567, 1582, es wurde korrigiert in ναω 1580. 88/9. 90. 98. 1604. 11; nichtsdestoweniger druckte Elzevir von 1624 bis in seine 7. Ausgabe wieder λαω; dass es die englische Bibelgesellschaft nicht noch heute druckt, ist nur eine ihrer glücklichen Inkonssequenzen. Vgl. weiter π 5, 12 wo neben der Halle Salomo's D 42 etc. εν τω ιερω, dagegen E εν τω ναω συνηγμενοι bietet. Wer irgendwie in Textkritik bewandert ist, wird meine Deutung im voraus für wahrscheinlicher erklären. Übrigens lege ich gar keinen Wert darauf; ich habe die Lesart von D angeführt, weil sie bei Tischendorf fehlt und deshalb seit Lachmann ignoriert ist. Doch mögen ein paar Analoga zeigen, wie oft in D das richtige erhalten ist.

μ 10, 30 lesen unsere Texte εκατονταπλασιονα, M 19, 29 = λ 18, 30 πολλαπλασιονα. Wie noch Resch die Stelle behandelt, sehe man bei ihm selbst. D hat in M mit vielen andern 100fach, in λ — man höre und staune — siebenfach, επταπλασιονα. Auch die Lateiner lasen so, schon Cyprian, Jovinian „in alio evangelio centies, in alio septies.“ Hieronymus bemerkt ihm zwar, er soll wissen penitus in nullo evangelio pro *centum* scriptum esse *septem* seque (Jovinian) aut falsarii aut imperitiae reum teneri. Ich denke, es braucht keines Beweises, dass das „siebenfach“ ursprünglicher ist als das „vielfach“. Welcher Exeget hat es bis jetzt vorgezogen? Resch, Holtzmann erwähnen es gar nicht, Westcott-Hort sagen wie so oft „perhaps from an extraneous source, written or oral.“ Fast regelmässig, wo sie so sagen, darf man annehmen, dass das Ursprüngliche vorliegt. Mit gleichem Recht müssten wir auch λ 8, 2 die sieben Geister επτα mit H und andern Handschriften in πολλα δαιμονια verwandeln (c duodecim = XII statt VII!). 8, 2 thuts niemand. Verwirft man die Blass'sche Theorie, dann ist um so sicherer επταπλασιονα das Ursprüngliche. Wer aber noch weitere Parallelen will, schlage im Sirach nach 7, 3. 20, 12, vor allem aber V 14, wo der Lateiner mit dem Syrer

„siebenfach“, der Grieche aber „vielfach“ hat: oculi enim illius *septemplices* sunt (= **חַד בִּשְׁבַּעַא**) = *ανθ' ενός πολλοι*; 35 (32), 13 quoniam dominus retribuens est et *septies tanto* reddet tibi, ebenso der Grieche, dagegen nun hier der Syrer **וְרַבּוֹ רַבּוֹן הוּא פָּרַע לִי** („10 000mal“ = **רב** = viel?); 40, 8, wo der Syrer im Stich lässt. Weder Edersheim noch Zöckler zitieren irgendwo zu Sirach das siebenfach des Lukas, zum Beweis wie fern es unsern Theologen noch liegt. Noch interessanter ist aber die Stelle Jer 15, 9 **הַשְׁבַּעָה**, zu welcher Hieronymus bemerkt: Saepe diximus, verbum Hebraicum *saba* vel *septem* vel *iuramentum* sonare vel *plurimos*. Unde et diversa est interpretatio: Aquila, LXX et Theodotione *septem* transferentibus, Symmacho *plurimos* (*πολλους*?). Ob und wo in den erhaltenen Werken des Hieronymus eine solche Bemerkung sich findet, habe ich nicht Zeit zu suchen.

λ 24, 37 haben alle Hdschrr. *πνευμα*, nur D *φαντασμα*. Dies wird schon durch Ignatius bestätigt, der *δαιμονιον ασωματον* hat. Denn das semitische Äquivalent für *φαντασμα* wie für *δαιμονιον* ist **דַּיְמוֹן**; s. für *φαντασμα* M 14, 26. μ 6, 49 (Cureton und Lewis). Sachlich sind ja *πνευμα* und *δαιμονιον* identisch (vgl. λ 9, 42); aber wie sie sich sprachlich verhalten, ist die Frage. Resch (3, 787) nimmt an, dass *φαντασια* = *φαντασμα* = *πνευμα* = *δαιμονιον* alles = **דַּיְמוֹן** sei; aber ich habe weder dafür einen Beleg, dass *πνευμα* = **דַּיְמוֹן**, noch dass **דַּיְמוֹן** = *δαιμονιον* oder *φαντασμα*. Dass *πνευμα* und *δαιμονιον* mehrfach wechseln, lässt sich beobachten. λ 4, 33 ist die richtige Lesart wahrscheinlich die von 29 *it vg d* bezeugte *δαιμονιον ακαρθιατον*, in D drang *πνευμα* davor ein, in den übrigen Handschriften wurde dann der Genetiv *πνευμα δαιμονιου ακαρθιου* hergestellt. 4, 36 *πνευμασιν*: Γ 7. 61 *δαιμοσιν*; 8, 29 *πνευματι*: D *δαιμονιω*, 10, 20 *πνευματα*: D und viele andere *δαιμονια*. Dass man in der Kirche zu Zeiten *δαιμονες* vorzog, scheinen die Stellen zu zeigen, die Tischendorf aus Origenes, Eusebius, Didymus, den Clementinischen Homilien zu μ 1, 24. 9, 25. λ 10, 20 beibringt; in D vgl. noch 8, 35. 36. 11, 14. Dass man *φαντασμα* an Stelle von *πνευμα* gesetzt hätte, ist mir

unbekannt. Wie nötig ist eine Monographie über den Dämonenglauben zur Zeit des Neuen Testaments; über πνευμα = Geist, Gespenst giebt Hatch in seinen Essays on Biblical Greek p. 99 f. gar nichts.

μ 1, 6 τριχας καμηλου] D (δερρην d. h.) δερριν καμηλου ohne και ζωνην bis οσφυος αυτου. Schon Jülicher hat anerkannt, dass D hier das richtige haben werde.

— 10 σχιζομενους] D ηνυγμενους: Beides ist möglich, aber vgl. Jes. 64, 1 „ach dass du die Himmel zerrissest“ G = ανοιγνομι = עָרַךְ. Doch könnte ηνυγμενους hier nach M 3, 16; λ 3, 21 eingetragen sein.

— 40 σπλαγχνισθεις] D οργισθεις. Dass je ein Schreiber das erstere in das letztere verwandelt haben sollte, ist gewiss nicht zu glauben, auch wenn zwei Verse nachher εμβριμασθαι folgt. Entweder hat οργη, οργιζεσθαι im biblischen Griechisch eine andre Bedeutung als die „zürnen“, was ganz gut möglich ist und durch genauere semasiologische Forschungen nachgewiesen werden muss, oder liegt auch hier eine Übersetzungsvariante vor. οργισθεις ist אַתָּעַר, σπλαγχν. אַתָּחַר. Die Verwechslungen der Gutturale sind ja sehr häufig; vgl. ψ 12, 4 יָפִיחַ, G יָפִיעַ; 14, 6 עָנִי = 53, 6 חָנָן. Eine andere Entstehung (iratus = miseratus?!) ist mir noch nicht gelungen aufzufinden¹; „perhaps derived from an extraneous source“ sagen Westcott-Hort wieder.

An einzelnen Stellen wie μ 2, 22; 11, 1 haben schon unsre bisherigen Herausgeber D gegen alle anderen Handschriften recht gegeben; es gilt nur die Konsequenz zu ziehen. Aus M führt Meyer keine Lesart von D an; es sei wenigstens eine Stelle besprochen:

M 26, 73 stand bisher D mit einigen Lateinern für ομοι-αζει allein, statt δηλον σε ποιει. Jetzt ist der Lewis-Syrer dazu gekommen. μ 14, 70 ist και η λαλια σου ομοιαζει in eine ganze Reihe Handschriften, schon in A, eingedrungen. Tischendorf bemerkt dazu: omnino e Mt. fluxit; damit wird

¹ Hebräisch müsste man an וִיחַר und וִיחַם denken; Chase dachte an syrisches אַתָּחַמַת.

er recht haben; nicht aber ebenso mit ipsum *ομοιαζει* glossatoris est. Dann müsste der Glossator schon vor Tatian (s. Ciasca S. 87) und der Vorlage all jener Handschriften am Werk gewesen sein! Umgekehrt: D allein hat das ursprüngliche *ομοιαζει* bewahrt, *δηλον σε ποιει* ist die Sprache des *διορθωτης*.

Nun aber die von Meyer behandelten:

μ 3, 21 statt *οι παρ αυτου* der Emendati hat D *περι αυτου* *οι γραμματαις και οι λοιποι* (ähnlich auch andere Zeugen). Ich habe (Studien und Kritiken 1896, 1) die Stelle zur Unterstützung meiner These verwendet, dass *οι λοιποι* λ 11, 2 D = *οι εθνικοι* M 6, 7 = *חברים* „die pharisäischen Schulfreunde“ bedeute. Ich habe selbst erklärt, dass Bengels Herleitung der verschiedenen Lesarten als Möglichkeit neben der meinigen zurechtbestehe und dass gegen die meinige das *γραμματαις* spreche. Bis weiteres Material bekannt wird, lasse ich die Entscheidung dahingestellt; dass syr. *חבר* = *οι μετα τινος*, war mir bekannt; für *οι παρα τινος* wäre mir ein Beleg erwünscht.

Zu μ 10, 40 *ΑΛΛΟΙΣ* = *ἄλλοις* in D statt *ἀλλ' οἷς* fragt Meyer „Oder ist es kein Missverständnis?“ Ich verstehe nicht, wie man so fragen mag.

Als nächste Stelle aus D zitiert Meyer S. 174 Luc. 6, 2. 4. [S.] 136. Das Zitat ist falsch; folgt

λ 11, 2 die eben berührte Gleichung *εθνικοι* = *λοιποι* = *חברים*, gegen die schon Wrede Verwahrung eingelegt habe, und die nun auch Meyer zurückweist. Das letzte Wort ist noch nicht gesprochen. Als mir die Gleichung zuerst kam, war mir die starke Unterstützung derselben noch unbekannt, die ich seither für sie auf den Makkabäermünzen gefunden habe. Auf vielen derselben liest man *חבר היהודים* oder *ראש חבר הי*. Über die Bedeutung dieser Worte hat man gestritten, ob Volk und Gemeinde oder Synedrium der Juden. Noch 1894 schrieb Wellhausen in seiner Israelitischen und jüdischen Geschichte (S. 236 A. 2):

Dass *חבר* so viel wie *סוד* ist und ein Collegium bedeutet, und dass Collegium nicht Volk ist, steht fest.

Für Volk und Gemeinde gab es Ausdrücke in Menge (z. B. Am El 1 Macc 14, 28); aber für Synedrium gab es keinen, und so musste **חבר** als technischer terminus dafür auf den Münzen herhalten. Es ist gewiss nur Übersetzung des im gewöhnlichen Leben allein gebrauchten griechischen Ausdrucks.

Wörtlich so wiederholt er in der zweiten Auflage 1895 S. 270 A. 3. Dem gegenüber habe ich aus den Makkabäerbüchern nachgewiesen, dass dort $\epsilon\theta\nu\varsigma$ und $\epsilon\theta\nu\alpha\rho\chi\eta\varsigma$ steht und zwar in offiziellen Dokumenten (vgl. 1 Mk. 12, 3; 15, 1), wo wir auf diesen Münzen **חבר** und **ראש חבר** begegnen. Meyer scheint S. 164 diese Gleichung anzuerkennen; aber gegen meine Folgerung sträubt er sich. Wenn ich Hiob 40, 30 anführte, wo gleichfalls **חבר** mit $\epsilon\theta\nu\eta$ übersetzt ist, so sagt er: da seien $\epsilon\theta\nu\eta$ „Fischereigenossenschaften, so dass der Nebensinn ‚Heiden‘ ganz ausgeschlossen ist (vgl. V. 40 b $\phi\omicron\iota\upsilon\lambda\omega\varsigma \epsilon\theta\nu\eta = \text{בני כנענים}$).“ Was beweist das? gerade das, was ich behaupte, dass $\epsilon\theta\nu\varsigma$, $\epsilon\theta\nu\eta$ und das ihm entsprechende **חֶבֶר** in diesem biblischen Griechisch und späten Hebräisch eine ganz andere Bedeutung haben kann und hatte, als man bisher annahm. $\epsilon\theta\nu\varsigma$ kann die „Genossenschaft“ bezeichnen, und so könnte sogar $\epsilon\theta\nu\varsigma$ und $\epsilon\theta\nu\alpha\rho\chi\eta\varsigma$ in den Makkabäerbüchern am Ende auch so gebraucht sein, also Wellhausen schliesslich doch recht haben. Eben so gut aber kann auch die Bedeutung von **חֶבֶר** eine andre geworden, vielleicht schon in alter Zeit gewesen sein, als die uns geläufige. Neben **עמון** im Ostjordanland haben wir **חברון** im Süden. Unsern Schulkindern und Bibellesern muss man bemerken, dass „Freund“ und „Freundschaft“ in Luthers Bibelsprache oft „Verwandter“ und „Verwandschaft“ bedeute; das schwäbische Volk spricht noch so, aber der Durchschnittsgebildete weiss das nicht mehr. Was immer die Deutung sein möge, für mich steht die Gleichung **חֶבֶר** = $\epsilon\theta\nu\varsigma$ fest. Nun muss noch gezeigt werden, dass auch das Adjektiv von $\epsilon\theta\nu\varsigma$ d. h. $\epsilon\theta\nu\iota\kappa\omicron\varsigma$ gleich dem Adjektiv von **חֶבֶר** d. h. **חִבְרִי** sein kann.

Meyer schreibt: es müsste erst der Beweis geliefert

werden, dass εθνικός auch den bedeuten kann, der zu einer Genossenschaft gehört. Ich kann mir diese Forderung nur aus der blendenden Macht erklären, die eine Jahrhunderte lange Tradition ausübt; Meyer meint, εθνικός könne nur das Adjektiv zu τα εθνη „die Heiden“ sein: als ob es die Bedeutung „heidnisch“, wo es sie überhaupt hat, nicht erst auf dem Umweg über das Adverbium εθνικῶς angenommen hätte. Wer Kluge's Untersuchungen über die Studentensprache kennt (burschικῶς etc.), für den braucht diese These gar keinen Beweis. Man frage aber jeden klassischen Philologen, wozu das Adjektiv εθνικός gehört, und er wird sagen, zum Singular εθνος, so gut wie νομικός, λογικός etc. Εθνικός, εθνικοὶ bezeichnet zu allererst den oder die zu einem εθνος gehörenden; heisst nun εθνος irgendwo und irgendwann einmal Genossenschaft, so bezeichnet εθνικός auch den Genossenschaftler, den Genossen. Ich habe eher das Recht die Forderung umzukehren und zu sagen: Der Beweis ist erst zu erbringen, dass εθνικός von τα εθνη herkommen kann. Auf welchem Wege dieser Beweis zu führen ist, habe ich eben angedeutet; γ 2, 14 genügt.

Neben den sprachlichen Bedenken hat Meyer auch zeitgeschichtliche: Er fragt, wie alt überhaupt der terminus technicus *chaberim* sei. Die Autoritäten, die im Zusammenhang der betreffenden Talmudstellen erwähnt werden, seien R. Jehuda der Begründer der Mischna (137—194 n. Chr.) und sein älterer Zeitgenosse R. Meïr, der Schüler R. Aki-ba's (nach 140). Das führe uns auf die Zeit nach dem Tod Hadrians, da sich das zersprengte und verschüchterte Judentum um sein Gesetz und seine Lehrer sammelte, da es sich nicht mehr darum handelte, sich vom Volk abzusondern und Pharisäer zu sein, sondern sich zu den Gesetzeslehrern zu halten und ihr Genosse zu werden; „die Chaberim traten an die Stelle der Peruschim, die fortan nur eine historische Merkwürdigkeit sind. Pharisäer und Genosse sei dasselbe, aber zu verschiedener Zeit, und eben weil Jesus deutlich genug von Pharisäern redet, hat er nicht Chaberim gesagt.“

Wenn aber an einer von Schürer II, 319 zitierten Stelle — Meyer verweist ausdrücklich auf Schürer — als einer der zwischen der Schule Schammais und Hillels streitigen Punkte genannt wird, ob man Oliven auch an andere als an einen Chaber verkaufen dürfe (Demai VI, 6), so genügt doch diese eine Stelle zum Beweis, dass die Chaberim weit über Hadrians Zeit hinaufgehen. Und Levy's chaldäisches Wörterbuch hat Meyer doch auch zur Hand, wo S. 236 zu lesen ist, dass die Chaberim in Galiläa selbst nach der Tempelzerstörung bei der Zubereitung von Öl und Wein die levitischen Reinheitsgesetze beobachtet hätten. Im Talmud kommen unendlich viel Anachronismen vor, aber warum dies einer sein soll, wird schwer zu beweisen sein.

Aber freilich, nach Meyer kann man sogar leicht zeigen, dass Jesus in den von mir genannten Stellen nicht von Chaberim geredet haben kann. Chaberim in M 5, 47 eingesetzt, würde den ganzen Sinn der Beweisführung verwirren und den Parallelismus zerstören. Die Sittlichkeit der Pharisäer habe Jesus „als eine vorhandene“ anerkannt, die der Zöllner oder Sünder aber für so geringwertig gehalten, dass er ihr Beispiel anführe, um daran zu zeigen, was noch nicht sittlich wertvoll sei. Als ob nicht auch bei meiner Auffassung V. 46. 47 einen trefflichen Sinn gäbe, zumal wenn man den Fortschritt von μισθος V. 46 zu περισσόν V. 47 beachtet? Wenn ihr nur eure Freunde liebt, welchen Lohn habt ihr: das thun schon die Zöllner. Und wenn ihr nur eure Brüder grüsst, was thut ihr Besonderes; das thun schon die Chaberim, die allerdings mit ihrer Frömmigkeit etwas besonderes zu sein meinen: wie soll durch diese Auffassung der ganze Sinn der Beweisführung verwirrt und der Parallelismus gestört sein? Man könnte sogar eine besondere Feinheit darin sehen, dass die eingebildeten Chaberim fast auf eine Linie mit den von ihnen so verachteten Zöllnern gerückt sind. Wenn von dieser Stelle aus etwas gegen meine These eingewendet werden soll und kann, so kommt die Gefahr von einer ganz anderen Seite. Meyer selbst führt die Parallele λ 6, 32. 33 αμαρτωλοι

an. Wer sind die *αμαρτωλοι*? Welches semitische Original entspricht diesem Ausdruck? Die *ἐξ ἐθνων αμαρτωλοι* γ 2, 15 könnten und sollten jedem Theologen einfallen, auch dem, der das nicht gelesen oder im Gedächtnis hat, was de Lagarde Mitteilungen 3, 259 über die *αμαρτωλοι* von λ 7, 37 angedeutet hat.¹ Ich erschrock als ich da las, dass M 26, 45 diejenigen *αμαρτωλοι* heissen, die λ 18, 32 *ἐθνη* Nicht-Juden (Juden-Deutsch: Heiden) genannt werden. Ich beruhigte mich aber wieder, als ich diese und die andern von de Lagarde dort zitierten Stellen M 5, 47 μ 14, 41 λ 24, 7 γ 2, 15 Regn α 15, 18 nachschlug. Denn es ist nicht ganz so, wie de Lagarde sich ausdrückt.

M 26, 45 ist keine völlige Parallele zu λ 18, 32, so wenig wie μ 14, 41. λ 18, 32 hat seine Parallele in μ 10, 33 und M 20, 19 und hier ist überall gleichmässig *τοις ἐθνεσιν* gesetzt, wie in M 26, 45 und μ 14, 41 beidemal *αμαρτωλοι*. Also darf man aus den von de Lagarde zitierten Stellen eher umgekehrt schliessen, dass den *αμαρτωλοι* in λ 6, 32. 33 eben nicht ein mit *ἐθνη* gleichbedeutender semitischer Ausdruck zu Grunde liegt. Bedenklich bleibt nur γ 2, 15 und die sonstige Zusammenstellung der *τελωναι* und *αμαρτωλοι*, bedenklich bleibt auch M 18, 17, wo es allerdings am nächsten liegt, an einen draussen Stehenden, einen Nichtjuden, zu denken. Dass man bei diesem Vers, wie auch Meyer thut, an die Zeit der späteren Gemeinde denkt, weiss ich; ich könnte also bei diesem Vers am ehesten die hergebrachte Bedeutung zugeben und mich auf 6, 7 beschränken, zu welchem Vers allein D in λ 11, 2 die Parallele *λοιποι* hat; und ich könnte es schon mit Genugthuung verzeichnen, dass Meyer auf die Frage: Was versteht nun Jesus unter *ἐθνικοι*? die Antwort giebt: gewiss nicht Heiden; darin hat N. recht. Leider kann ich aber nicht in gleicher Weise seine Antwort auf die weitere Frage bestätigen: Welches Wort kann wohl Jesus gebraucht haben, das Spätere mit *ἐθνικοι*

¹ Die *πορναι* M 21, 31. 32 werden kaum beizuziehen sein, obgleich die Frage interessant ist, ob Johannes auch Frauen getauft hat.

übersetzten, so den Bedürfnissen ihrer Zeit Rechnung gebend? Nach einer ziemlich ungenauen Erörterung der in betracht kommenden Ausdrücke sagt Meyer:

Am häufigsten aber und gerade an unseren Stellen gebrauchen Syr. Sin. Cur. Pesch. ܐܦܬܐ Frevler'. Dies wird in der That das Wort sein, das Jesus gebraucht hat; und zwar hat es bei ihm noch den ursprünglichen Sinn = *αμαρτωλοι, υποκριται*; erst der spätere kirchliche Sprachgebrauch hat Heiden daraus gemacht, wozu die Nebenbedeutung ‚profan‘, die das Judentum dem Worte gab, die Brücke gebildet hat. Somit waren ‚Zöllner und Heide‘ ursprünglich als ‚Zöllner und Sünder‘ gemeint.

Muss ich lang nachweisen, wie ungenügend hier argumentiert ist?

1. Jesus soll (Zöllner und) „Sünder“ gemeint und gesagt haben, aber der spätere kirchliche Sprachgebrauch habe daraus (Zöllner und) Heiden gemacht? Warum nur an diesen 3 Stellen und nicht an all den vielen andern, wo diese Zusammenstellung wirklich noch vorkommt? nicht bloss im Munde der Pharisäer, sondern auch der Evangelisten und Jesu selbst, z. B. M 11, 19.

2. Für diese angeblichen Heiden d. h. ursprünglichen Sünder soll er das Wort ܐܦܬܐ gebraucht haben?

3. Dies Wort ܐܦܬܐ soll *αμαρτωλοι, υποκριται* bedeuten und gerade an unsern Stellen in Syr. Sin. Cur. Pesch. stehen?

Ein einziger Blick in de Lagarde's Abhandlung *de novo testamento ad versionum orientalium fidem edendo* hätte anders urteilen lassen. Hätten wir eine Konkordanz, würde ich auf diese hinweisen. So muss ich weiter ausholen.

Gerade die syrischen Übersetzungen des N. T.'s haben, bei aller Freiheit (s. o.), eine merkwürdige Konstanz im Sprachgebrauch. Man schlage sämtliche Stellen der Evangelien nach, in allen syrischen Versionen, und wird für *αμαρτωλος, υποκριτης* ausnahmslos dieselben Ausdrücke finden; in J z. B. für *αμαρτωλος* überall ܐܦܬܐ der Thor (bei

Schwally fehlt λ 18, 13; 19, 7; es steht ausserdem noch λ 22, 37 wo unsre Texte ανομων bieten!). Eine ähnliche Konsequenz dürfen wir auch für unsre griechischen Evangelien voraussetzen; wenn sonst überall τελωναι und αμαρτωλοι zusammengestellt sind, und nur M 5, 46 f.; 18, 17, vielleicht sogar nur an letzterer Stelle τελωναι und εθνικοι, so dürfen wir sicher sein, dass dem Übersetzer nicht der Ausdruck vorgelegen haben wird, den er sonst mit αμαρτωλος übersetzte. Meyer hebt mit Recht hervor, dass M 5, 47 einige Mss. und Vss. statt εθνικοι: τελωναι lesen: „eine Lesart, die ein richtiges Gefühl für das Text- und Zeitgemässe verrät.“ Ob Syr. Sin. den Vers ganz weglasse, wie Meyer sagt, habe ich schon kurz berührt: es könnte bei ihm auch 46 b und 47 a fehlen. Das ist um so wahrscheinlicher, als im arabischen Tatian 46 a für sich steht, als b kommt eine Mischung von 46 b und λ 6, 32 „publicani et peccatores“, weiter λ 33—36, dann M 47, wieder mit der Lesart publicani. Im arabischen Tatian findet sich ein Äquivalent für εθνικος nur 6, 7 (Plur.), 18, 17 (Sing.). Sehr merkwürdig ist, dass J an jeder der 3 Stellen wechselt. 5, 7 מיניא (ob = εθνη?) 6, 7 בניא מיניא, 18, 17 עממא, wozu der pünktliche de Lagarde notiert: non video עממא. Letzteres wäre der einfache Plural = εθνη wie in L M 10, 7, in C ι 7, 35. So aber wird Schwally recht haben, wenn er es gleich edessenischem עממא nimmt; unrichtig ist es aber wohl, wenn er dazu bemerkt: „es ist der spezifisch jüdische Sprachgebrauch; ein עם הארץ, ein גוי, ein ישראל für Individuen. Als Plural dient מיניא oi εθνικοι.“ Denn der einfache st. emph. von עם Volk, würde doch wohl wie M 20, 34 ι 3, 26 עמא geschrieben. Eben so berechtigt wird aber auch der weitere Schluss sein, dass unsrem M ein anderes Wort vorlag, als das, für welches 6, 32 τα εθνη = λ 12, 30 τα εθνη του κοσμου und sonst oft steht. Durch Luthers Übersetzung verwöhnt, hat man den Unterschied von oi εθνικοι V. 7 und τα εθνη V. 32 gar nicht beachtet (auch Weizsäcker überall „die Heiden“, wo 5, 47; 6, 7 zum mindesten „die Heidnischen“ zu setzen war). Man nenne mir auch nur einen vernünftigen Grund, warum unser M

im Ausdruck gewechselt und (5, 47) 6, 7 einen gewählt haben soll, der im biblischen Griechisch so unerhört ist, wie εθνικός. Der Artikel εθνος füllt in Hatch-Redpath 13 Spalten, das sind weit über 1000 Belege; für εθνικός hat er nur das eine Beispiel „Al. Lev. 21, 7.“ Sieht man bei Field nach, so giebt dieser zu πῶς, das G durch βεβηλωμενην wiedergiebt: „Schol. [Ἄλλος] ἀκάθαρτον, λεπτῶσαν ἢ ἐν αἱμορροΐᾳ ἢ ἐθνικήν.“ Seine Anmerkung belehrt, dass er es aus der Catena des Nicephorus genommen (die Tübinger Universitätsbibliothek besitzt noch heute kein Exemplar dieses einem alttestamentlichen Exegeten unentbehrlichen Buchs, nach dem ausser mir freilich wenig Exegeten bis jetzt in Tübingen gefragt haben werden), und dass Montfaucon dasselbe Scholion zu 20, 18 mitgeteilt habe. Schon die lateinische Form λεπτῶσαν bezeugt zur Genüge den späten Ursprung desselben; man kann also getrost sagen: auf biblischem Gebiet kommt εθνικός erstmals M 5, 47 (Variante τελωναι), 6, 7 (Variante υποκριται) 18, 17 (nur hier ohne Variante) vor. Dazu 3 ι 7 (Var. εθνη), das Adverbium γ 2, 14. Grund genug es einmal gründlich ins Auge zu fassen.¹

Aber nun die Hauptsache: Wenn D λ 11, 2 zwischen den Vordersatz οταν προσευχησθε und seinen Nachsatz λεγετε den Satz einschiebt μη βαττολογειτε ως οι λοιποι· δοξουσιν γαρ τινες etc., so ist doch wahrhaftig Grund zu fragen, wie dies λοιποι sich zu dem εθνικοι von M verhalte. Ohne weiteres hatte man bisher angenommen, dass es aus unserem griechischen M stammt, hatte also in dem λοιποι eine Erzählers- oder Glossators-Freiheit gesehen. Daran hätte aber doch schon die Abweichung stutzig machen sollen; cf. oben zu ομοιαζει und δηλον σε ποιει, weiter die Beobachtung, dass D auch sonst Zusätze und Eigenheiten hat, die nicht aus unserem griech. M stammen, so 3, 10

¹ Von den lat. Versionen hat Hieronymus überall ethnicus (nur dass 18, 17 im Cod. W bei Wordsworth-White durch Schreibfehler daraus eunucus wurde), der Brixianus, f. 5, 47 gentiles, 6, 7 und 18, 17 ethnicus, vereinzelte Hdss. auch des Hier. haben 18, 17 gentilis et publicanus, oder publ. et gent., e gens aut publ. (s. Nachtrag).

(12. 14) *ἵνα σωθῶμεν* (auch Curet. lat ut *vivamus*); 3, 24 ff. das Geschlechtsregister in der Ordnung von M, aber mit Namen und Namensformen, die nicht aus unserem griech. M und nicht aus unserem λ stammen (*Αβιουδ — Οχοζιου — Ιωας* etc.); 5, 8 *παρακαλῶ*; vor allem 6, 4 die Geschichte vom *trabarcator legis*; 23, 42 *στραφεὶς πρὸς τὸν κύριον*; 53 *λειθὸν ὃν μογὶς εἰκοσι ἐκυλίων*. An Entlehnung aus M zu denken, legte sich auch deshalb nahe, weil D auch sonst die lukanische Form des Vaterunsers nach M gemodelt zu haben schien, vor allem durch die Einfügung der dritten Bitte (so auch Meyer). Schon Tatian ordnet ja M 6, 7. 8; λ 11, 1b 2a. M 6, 9 ff. Ist D, wie es an manchen Stellen den Anschein hat, von einer Evangelienharmonie abhängig, dann wäre die Einschaltung aus M um so begreiflicher. Fast bewiesen scheint sie dadurch, dass ein *ἀπαξ λεγόμενον* wie *βαπτολογεῖν* in λ 11 wiederkehrt. Aber wieder gilt es, nicht zu schnell zu sein. Schon das andere *ἀπαξ λεγ.* im Vaterunser *ἐπιούσιος* mahnt zur Vorsicht; dann *βαπτολογεῖν* selber; denn die Vermutung, die ich von Harris gelegentlich einmal hörte, ist gar nicht unwahrscheinlich, dass *βαπταλογεῖν* (über die Varianten s. Tischendorf) eine hybride Bildung sei (aus *בָּטַל* eitel, leer, vgl. den Lewis-Syrer *אמרין בטלתא*), die uns auf das semitische Evangelium zurückführen könnte. Und sieht man dann näher zu, findet man insbesondere in D noch das ganz singuläre *εφ ἡμᾶς* vor der zweiten Bitte, von dem sich eine Spur noch bis zu uns erhalten hat, wenn sie in einzelnen Teilen Deutschlands „Zu uns komme Dein Reich“ lautet, das auch nicht aus unsrem M stammt, aber schon von Marcion bezeugt ist, so wird die Voraussetzung einer Entlehnung aus M sehr erschüttert¹ und jedem gewissenhaften Exegeten es als Pflicht erscheinen, zu fragen, ob *ἐθνικοὶ* und *λοιποὶ* nicht Über-

¹ Meyer S. 156 „inhaltlich eben so gut aus Matthäus entlehnt, wie die nichtlukanischen Bitten des Herrengébets und die 25 Worte am Ende von V. 30“ d. h. inhaltlich stimmt es mit M, dass es aber aus unsrem M entlehnt sei, ist noch sehr die Frage; warum dann λ 11, 30 *καθὼς* und *ἐν τῇ γῇ*?

setzungsvarianten sein könnten. Stellt sich nun heraus, dass ein und dasselbe hebräische Wort **חבר** thatsächlich im A. T. an einem Ort mit *εθνος*, an einem andern mit *λοιπος* und *αλλος* wiedergegeben wird, so müsste es doch ein neckischer Zufall sein, wenn **חבר** nicht die gemeinsame Quelle sein sollte. Stellt man sich vollends die Frage, wie ein mit den jüdischen Verhältnissen nicht genau vertrauter Antiochener, **חברים**, das er in diesem Zusammenhang in einem semitischen Texte vor sich hatte, anders übersetzen sollte, so legt sich unter allen für **חבר** gebrauchten Wörtern (s. Kircher: *μετοχος, κοινωνος, φιλος, εταιρος, εχομενος, λοιπος, εθνος*) keines so nahe wie dies *λοιπος*. Ein Judenchrist umgekehrt mochte dem für **חבר** gewöhnlichen *εθνος* entsprechend, für **חבר** *ἐθνικὸς* wählen oder bilden; *τὰ ἔθνη* wurde daneben getrost von den Heiden gebraucht und verstanden, sogut wie bei den Syrern Juden und Nichtjuden als **עמא** und **עממא** von einander unterschieden werden. Man sehe einmal die Stellen der Apostelgeschichte nach, in denen von Heiden oder von den Heiden die Rede ist. In keiner einzigen der bis jetzt verglichenen Handschriften ist es einem Schreiber eingefallen, *οι εθνικοι* statt *τα εθνη* zu setzen, auch da nicht, wo eine maskulinische Apposition sich anschliesst. Für die einzelnen steht immer *Ελλην* und *Ελληνες*; vgl. bes. 14, 2 *τας ψυχας των εθνων*, 15, 17. 21, 25. 26, 17.

Mag man sich zu diesen Ausführungen stellen wie man will; solche Gegeninstanzen, wie Meyer sie vorbringt: *et ceteri* in D könnte Ausfüllung eines verstümmelten *et gentiles* oder *ethnici* sein; für *ETGE . . . I* (sic!) oder *ET . . . I* habe es nahe genug gelegen, *et ceteri* zu schreiben: sollte man in keinem Kolleg vorbringen, geschweige denn drucken lassen.

Die nächste Stelle aus D, die Meyer gelegentlich bespricht, 11, 30, ist schon berührt: dass sie inhaltlich mit M 12, 40 stimmt, ist zuzugeben, aber die sprachliche Abweichung spricht nicht für Entlehnung aus unserem M; dass hebräisches **ל** in G gelegentlich einmal unübersetzt bleibt, hat schon Resch hervorgehoben (3, 263 : Dt 4, 11).

Die von Meyer S. 77 am Rand besprochene Stelle λ 11, 35. 36 kann ich übergehen; zur Entscheidung für oder wider D wird sie nicht viel austragen. Resch findet durch sie die Weiss'sche Quellenkritik bestätigt, dass 35b 36 des gewöhnlichen Textes eine der Quelle hinzugefügte Epexege des dritten Evangelisten sei, so dass nicht bloß ausserkanonische Ergänzungen, sondern auch Weglassungen in D auf dem Einfluss der vorkanonischen Quelle zu beruhen scheinen. In D könnte unser V. 35 durch Homoioteleuton (Überspringen von σκοτεινον auf σκοτος) ausgefallen sein; vgl. Cureton und Tatian, der λ 11, 35, 36 zwischen M 5, 21 und 24 einschiebt.

In λ 12, 1 erinnerte mich die Variante von επισυναχθεισων των μυριαδων των οχλων und πολλων δε οχλων συνπεριεχοντων κυκλω in D an die Ähnlichkeit von רבבות רבים und רבבות. Das πολλοι schien mir eine verbesserte Übersetzung der μυριαδες. Meyer wendet ein, so gut wie wir könne D die μυριαδες als auffallend empfunden und durch πολλων ersetzt haben. D oder d habe sich die gleiche Freiheit erlaubt wie Syr. Sin. und Cur., die einfach übersetzten: „als sich versammelte zu ihnen eine grosse Versammlung.“ Hiervon könnte multis autem turbis adstantium geradezu Übersetzung sein, das circa käme auf Rechnung der veranschaulichenden Art von d. Wenn Resch (3, 292) dazu noch das arabische Diatessaron nennt: so hat Ciasca allerdings übersetzt: multis autem convenientibus turbis S. 72, der arabische Text hat aber die μυριαδες (ولما اجتمع ربوت جموع كثيرة) also sogar μυριαδων οχλων πολλων, wobei πολλων im Arabischen dem Sinne nach eher zum ersten, der Form nach eher zum zweiten Substantiv gehören wird.¹ Was nun Meyers Einwand betrifft, dass

¹ Interessant ist ein Blick in die verschiedenen arabischen Übersetzungen. Lagarde's Wiener Araber hat fast ebenso ولما اجتمع ربوات also bloss ohne كثيرة; Watts Londoner Bibel von 1831 (= Rom 1671) ولما احاط به جموع كثيرة; ein vokalisierter neuübersetzter arabischer Lukas (s. a. et loco), den ich 1871 kaufte وفي اثناء ذلك اذ اجتمع ربوات الشعب.

beim Urevangelium zunächst an das Aramäische zu denken und da eine Verwechslung zwischen „viel“ und „10000“ nicht leicht möglich sei, so muss erst noch untersucht werden, in welcher Sprache es dem Lukas vorlag. Auf hebräischem Boden begegnen wir thatsächlich dieser Verwechslung Hos 8, 12, wo das Ketib רבו Myriade, das Qere רבי Mengen hat, Wellhausen רב „Menge“ will, Graetz רבִּי Worte vorschlug. Ausdrücklich bezeichnete ich diese Lösung nur als naheliegende Möglichkeit. Und nicht verschweigen will ich die Beobachtung, dass die Varianten in D sich namentlich da häufen, wo allgemeine Schilderungen (über Jesu Heilungen) und Übergänge sich finden. Ein weiterer Hinweis auf mögliche Abhängigkeit der Handschrift von einer Harmonie.

Sprachlich unanfechtbar nennt Meyer meine nächste Aufstellung, dass λ 22, 16 πληρωθη und καινον βρωθη — so D — auf einer Verwechslung von אכל und כלל beruhen könne, wie solche im A. T. mehrfach vorkommen (siehe Kircher אכל = εκτριβω einmal, συντελεω dreimal), meint nun aber, eine Abhängigkeit des griechischen Textes in D vom lateinischen oder eine Zurechtrückung in ein flüssigeres Griechisch bei D annehmen zu können; „auf diese Weise konnte wohl D aus dem textus receptus, nicht aber dieser aus D entstehen, und für den vornehmen Theophilus hätte doch wohl Lukas sein bestes Griechisch hervorgeholt, und nicht in der Kladde gelassen.“ Ausserdem habe Wrede schon richtig bemerkt, dass das καινον wieder eine Anleihe bei M bewaise.

Von dem Umstand ganz abgesehen, dass ich fürs Evangelium vom ersten Augenblick an in D die Revision und nicht die Kladde sah, wie jetzt auch Blass, so ist μη φαγομαι απ αυτου doch wahrhaftig kein flüssigeres Griechisch als ου μη φαγω αυτο (s. Schmiedel § 13, 6 u. μη!); die Frage ist nur, was wohl das Ursprüngliche sein mag, und da bin ich jetzt geneigt, in πληρωθη die Korrektur des καινον βρωθη zu sehen, indem ich es dahingestellt sein lasse, ob sie auf Grund eines hebräischen Textes vorgenommen wurde oder nicht.

Über λ 22, 52 λαου — ιερου habe ich schon gehandelt. λ 23, 53 imposuit — lapidem quem vix viginti movebant(!) (NB d volvebant!) hält Meyer mit Harris für das Resultat einer naiven Reflexion und der anschaulichen Art eines Lateiners, der auch einmal eine Art von Hexameter in seine Übersetzung einfügt, der ihm wieder lebendig wurde, als er an den Stein vor Christi Grab kam; ohne Sorge darum, dass im Text von all dem nichts steht.

Alle Achtung vor meinem Freund Harris, der diese Erklärung aufbrachte: wenn aber derselbe Zusatz auch in der sahidischen Übersetzung steht: wo ist dann derselbe in den Text hineingekommen: in Afrika? Norditalien? Gallien? um von dort wieder nach Ägypten zu wandern und anderswo ins Griechische übersetzt zu werden? Wenn das Petrus-evangelium schon weiss, dass 7 Siegel auf das Grab gemacht wurden, dann kann die vergrössernde Legende schon dem Verfasser des dritten Evangeliums die Nachricht zugetragen haben, dass der Stein kaum von 20 Leuten bewegt werden konnte; eine spätere Kritik hat es gestrichen. An home-rischen Ursprung braucht man gar nicht zu denken; der Erzvater Jakob wälzt, wie die Liebe über ihn kommt, einen Stein weg, den mehrere mit einander nicht wegwälzen konnten (Gen 29). Übrigens wäre auch eine klassische Reminis-zenz gar kein Stein des Anstosses am Schluss eines Evan-geliums, dessen Eingang de Lagarde der Schrift des Diosco-rides περι ολης ιατρικης nachgebildet glaubte.

Nun die Stellen von π.

2, 47 glaubte ich in der Variante λαος: D κοσμος eine Verwechslung von םע oder שמע und םלע oder שמלע erkennen zu dürfen. Zu den schon früher von mir angeführten Bei-spielen füge ich noch μ 13, 19 αρχης κτισεως = M 24, 21 αρχης κοσμου = λ 21, 23 τω λαω τουτω. Es ist wenigstens sehr auffallend, dass da, wo von einer grossen Not gesprochen wird, einerseits die Welt, andererseits der seltene Ausdruck „dieses Volk“ erscheint. Könnte dies nicht auf ein עַלְמֵי הָהָא zurückgehen? Als interessante Stelle ist aber auch ι 3, 26 zu notieren, wo παντες in J durch שמע כל wiedergegeben

wird. Weiter 12, 19, wo für $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ oder $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ $\omicron\lambda\omicron\varsigma$ der Altlateiner ff₂ unus populus hat. Wie kommt er dazu? $\omicron$ $\lambda\alpha\omicron\varsigma$ = $\omicron\lambda\omicron\varsigma$, aber unus = $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$??

3, 31 hatte ich das rätselhafte $\epsilon\beta\alpha\rho\upsilon\nu\alpha\tau\epsilon$ in D statt $\eta\rho\nu\eta\sigma\alpha\sigma\theta\epsilon$ so erklärt, dass der Verfasser statt כפרתם „ihr habt verleugnet“ כבדתם „ihr habt beschwert“ gelesen habe.

Meyer erhebt wieder allerlei Bedenklichkeiten; in der alttestamentlichen Stelle, auf die ich hingewiesen hatte, stehe das Hifil, in einer Umgebung, die voll von Arabismen sei; vielleicht schlage dort sogar die vermutete Grundbedeutung „flechten“ durch u. s. w. u. s. w. Trotz dem verführerischen $\beta\alpha\rho\upsilon\nu\epsilon\iota$ der LXX sei also aus dem biblischen Hebräisch kein sicherer Ausgangspunkt zu gewinnen. Ich hatte nicht gewusst, dass Harris schon an syrisches כבד gedacht hatte, sonst hätte ich dies natürlich angeführt und hätte darin eine Bestätigung meiner eigenen Vermutung gefunden; denn ob ich an כבד denke und er an כבד, ist völlig gleichgültig; es liegen uns genug semitische Inschriften und auch Drucke im Original vor, wo die Ausleger streiten, ob man ein r oder d zu lesen habe: aber wiederholen muss ich Meyers Endurteil:

„jedenfalls kommen wir hier über Vermutungen nicht hinaus, auf die man eine solche Behauptung wie die, dass Lukas zuerst das Hebräische falsch, dann richtig gelesen haben soll, kaum gründen kann, zumal da der Gleichklang $\eta\rho\nu\eta\sigma\alpha\sigma\theta\epsilon$: $\eta\tau\eta\sigma\alpha\sigma\theta\epsilon$, dem auch die Wortstellung dient, es wahrscheinlich macht, dass der griechische Ausdruck im T. R. original ist und auf irgend einem Umweg zu grabastis geworden ist: schliesslich wäre ein Wechsel zwischen abnegastis und aggravastis doch keine Unmöglichkeit; man kann leicht annehmen, dass eine Lücke A: ... ASTIS irgendwie auszufüllen war.“

Wäre es zu verwundern, wenn ich ironisch würde! Was dieser Herr alles leicht annehmen kann; oben ein ETG . . . I (= gentiles!) zu et ceteri, hier ein abnegastis zu gravastis, dann zu $\epsilon\beta\alpha\rho\upsilon\nu\alpha\theta\epsilon$ und wie zu dem inhonorastis des Augustin? Wenn ein Schüler oder ein Gelehrter einen verderbten oder

einen richtigen Text nicht versteht, übersetzt er mehr oder minder geistreichen Sinn oder Unsinn, wie er sich eben mit den Worten, die er zu lesen glaubt, verbinden lässt. Ob und in welcher Verbalform כּבּר oder כּבּר mit Recht βαρυνειν heisst, braucht man gar nicht zu fragen; es gilt nur zu beweisen, dass ein Übersetzer, der hier כּבּרתם oder כּבּרתם (meinethalb auch תּון—) zu lesen glaubte, zu βαρυνειν seine Zuflucht nehmen konnte. Das glaube ich durch den Verweis auf die alttestamentliche Stelle bewiesen zu haben. Ich will diese Möglichkeit aber noch mehr ad oculos demonstrieren.

Ich schlage im Kircher unter כּפּר nach und finde, dass ψ 33, 10 כּפּירים mit πλουσιοι übersetzt sei: Löwen = Reiche; ich schlage πλουσιος im Biel nach (Trommius besitze ich nicht, Hatch-Redpath ist noch nicht so weit) und finde neben einander:

כּבּר gravis Gen 13, 2 כּפּיר leo juvenis ψ 33, 10 also dieselbe Vertauschung als Thatsache, die ich für π 3 als Vermutung annahm. — Ein ganz ähnliches Beispiel liefert ein Namensvetter und Landsmann des Lukas, der treffliche Lucian, wenn er βRegn 22, 21 כּבּר ידי, das G ganz richtig κατα την καθαριοτητα των χειρων μου übersetzt hatte, nach seinem Exemplar mit δοξαν χειρων μου übersetzt oder V. 51 לָדוּד mit τω Δαυειδ εις γενεαν gab, sodass wir die richtige und die falsche Übersetzung neben einander haben. Wem δοτε ελεημοσυνην passierte, dem kann auch dies εβαρυνατε begegnet sein. Liesse mit dem ersteren sich nicht zur Not noch ein Sinn verbinden, so wäre es vielleicht vor 1700 Jahren schon korrigiert worden. Wie man sich der Schlussfolgerung entziehen mag, dass uns in D ein erster Entwurf oder das Ursprüngliche, in den anderen Codices eine zweite Ausgabe oder eine Emendation vorliege, verstehe ich nicht.

Eben so toll sind die übrigen Erklärungen Meyers zur Apostelgeschichte: das revertentibus nobis in d (π 11, 27) = congregatis nobis bei Augustin (und in Berger's Handschrift von Perpignan) = συνεστραμμενων δε ημων (d las offenbar ανεστρ —) soll aus einem zu לתמן „verlesenen“ לתובן

„dorthin“ entstanden sein: wie nach ihm die exultatio magna entstanden sein soll, mag ich gar nicht wiederholen; ebenso 12, 10 die 7 Stufen aus einem ודרגו שוקא (דרג = gradatim incedere!). Zu 10, 25 fragte sich nach Meyer der Übersetzer, wie denn der Hauptmann wissen konnte, dass der Apostel unterwegs war und bei seiner muntern Anschaulichkeit sieht er sofort den Jungen vor sich, der vorläuft und Petrus anmeldet. Eben so fehlt dem Plastiker 12, 17 das Hineingehen des befreiten Petrus ins Haus, da ja am Schluss des Verses sein Hinausgehen gemeldet wird, „so setzte er es hinter das Winken, das aus der Ferne geschieht“ — „aus der Ferne“ verdankt man dem Plastiker Arnold Meyer; Petrus hat an der Thür lang klopfen müssen, endlich haben sie aufgemacht, sind ausser sich vor Überraschung, da bedeutet er ihnen durch Zeichen, auf der Strasse keinen Lärm zu machen, das nennt man — ein Winken, das aus der Ferne geschieht, dazu bei Nacht!

Das ist die letzte Stelle, die Meyer in dem Register über D aufführt, das der Polemik mit mir dienen soll. Ich bin überzeugt, ein genaueres Studium von D wird für π mit der Zeit jeden, wenn nicht zu der Anschauung von Blass, so doch zu derjenigen führen, die de Lagarde schon vor 40 Jahren vertreten hat. Für 20, 15 giebt es sogar Bernhard Weiss zu, dass sich da in D (und andern Hdschr.) eine wirklich sachliche Angabe erhalten habe, zu deren Zufügung kein Grund abzusehen sei¹. Denselben Eindruck habe ich von den 7 Stufen am Gefängnis in Jerusalem, von der Angabe, dass Paulus seine Vorlesungen in Ephesus von 11—4 gehalten, von so manchen andern Eigenheiten in D. Ich führe nur noch das eine an: wenn es in dieser Hdschr. in der Areopagrede des Paulus heisst, dass Gott die Menschen geschaffen habe „das Göttliche“ zu suchen το θειον (17, 27): welcher spätere Abschreiber hätte τον θεον in το θειον verwandelt! nur das Umgekehrte ist denkbar,

¹ D quantopere passim inter omnes testes excellat constat hatte schon Tischendorf zu 13, 45 gesagt.

mag derjenige, der die Korrektur vornahm, nun der Verfasser oder ein späterer Diaskeuast gewesen sein.

Von Aquila's griechischer Übersetzung des Alten Testaments wissen wir, dass es eine doppelte Ausgabe derselben gab, eine secundam editionem quam Hebraei κατ ἀκριβειαν vocant, wie Hieronymus versichert (s. Field Hexapla de duplici Aquilae editione I p. XXIV ff.; ebenda S. XXXVI de duplici Symmachi editione); warum soll bei einer neutestamentlichen Schrift nicht etwas Ähnliches stattgefunden haben? Untersuchungen über die evangelische Geschichte und deren Quellen zu schreiben, ist nicht meine Aufgabe; fast nur zufällig bin ich an diese Dinge gekommen; aber durch meine sonstigen Studien glaube ich den Weg zu kennen, auf dem man zu einem sichereren Verständnis als dem bisher erreichten kommen kann. Er ist freilich etwas mühselig, zumal da es an den nötigen Hilfsmitteln vielfach mangelt, aber er verspricht Ergebnisse. Zugleich habe ich mich überzeugt, wie unendlich viel auf dem Gebiet der neutestamentlichen Kritik noch zu thun ist, von dem mechanischsten Geschäft an, der genauen Handschriftenvergleichung; folgt die Schätzung der Handschriften und Konstituierung des Textes, endlich die eigentliche Quellenkritik. In einem kleinen Aufsatz in Hilgenfeld's Zeitschrift habe ich gezeigt, welche Fehler und Lücken Tischendorf's Apparat für D aufweist. Ohne eine eigentliche Kollation anzustellen, las ich flüchtig seine Ausgabe von E (Laudianus, Monumenta sacra inedita vol. IX) durch, indem ich bei Stellen, die mir auffielen, die editio octava nachschlug. Ich fand Lesarten, die bei Tischendorf noch gar nicht gebucht sind, z. B. 19, 9 E^{gr} τον λογον statt την οδον. Noch befremdender sind die Berührungen und wieder die Verschiedenheiten zwischen D und E; ich stelle einige Stellen zusammen, voran denjenigen Text, den unsre bisherigen Kritiker für den echten halten:

2, 14 ἐπηρεν την φωνην αυτου: D επ. πρωτος τ. φ. α. E επ.
τ. φ. α. προτερον

- 3, 13 παρεδωκατε: D παρεδ. εις κρισιν, E παρεδ. εις κρι-
τηριον
- 4, 32 μια: + D και ουκ ην διακρισις (d accusatio) εν
αυτοις ουδεμια
+ E και ουκ ην χωρισμος (e separatio) εν
αυτοις τις
- 5, 12 απαντες: + D εν τω ιερω
+ E εν τω ναω συνηγμενοι
- 5, 15 αυτων: + D απηλλασσοντο γαρ απο πασης ασθενιας
ως (nicht: ης Ti) ειχεν εκαστος αυτων
+ E και ρυσθωσιν απο π. α. ης ειχον
- 5, 38 αυτους: + D μη μιαναντες τας χειρας
+ E μη μολυνοντες τ. χ. υμων
- 12, 20 αυτων την χωραν: D τας χωρας αυτων
E αυτων την πολιν
- 13, 43 θεου: + D εγενετο δε καθ ολης της πολεως διελθειν
τον λογον του θεου
+ E εγενετο δε κατα πασαν πολιν φημισθηναι
τον λογον
- 13, 45 βλασφημουντες N AB etc.: D αντιλεγοντες και βλ.
E εναντιομενοι και βλ.
- 14, 7 + D και εκεινηθη ολον το πληθος επι τη διδαχη etc.
+ E τον λογον του θεου. και εξεπλησσετο πασα η
πολυπληθεια επι τη διδαχη αυτων etc.

Von Lesarten, mit welchen E völlig isoliert steht, will ich nur eine anführen, die mich lange vexiert hat: statt παρεγενοντο 20, 18 hat E εσκληρυνοντο, sein Lateiner richtig venissent. Wie entstand diese Lesart? durch unrichtige Reminiscenz an 19, 9, das von 20, 18 in E durch 12 Blätter getrennt ist! Wie mögen aber jene Ähnlichkeiten mit und wieder jene Abweichungen von D entstanden sein? Vor mehr als 1100 Jahren schrieb Beda, als ihm E zur Hand kam: quaedam quae in Graeco sive aliter seu plus aut minus posita vidimus breviter commemorare curavimus. Quae utrum negligentia interpretis omissa vel aliter dicta, an incuria librariorum sint depravata sive relictā, *nondum*

scire potuimus. Namque Graecum exemplar fuisse falsatum, suspicari non audeo. Noch heute müssen wir fast ebenso urteilen.

Die vorstehenden Seiten machen durchaus keinen Anspruch überall gesicherte Resultate zu geben; sie wollen auf Probleme hinweisen, an welchen die theologische Forschung unserer Tage nur zu lange vorübergegangen ist.

Ulm 1.—15. März 1896.

Als Anhang veröffentliche ich noch eine Reihe von Bemerkungen zu einzelnen Stellen der Evangelien und Apostelgeschichte, die sich zu verschiedenen Zeiten bei mir gesammelt haben; vielleicht ist die eine oder andere dem oder jenem Leser nicht ohne Wert.

Zu M 1. Ὁ μὲν γὰρ Κηρινθὸς, sagt Epiphanius 4, 30, 14 καὶ Καρποκράς τῷ αὐτῷ χρωμένοι δηθεῖν παρ αὐτοῖς εὐαγγελίῳ ἀπο τῆς ἀρχῆς τοῦ κατὰ Ματθαίου εὐαγγελίου διὰ τῆς γενεαλογίας βουλόνται παρίσταν ἐκ σπέρματος Ἰωσήφ καὶ Μαρίας εἶναι τὸν Χριστόν.

Zu M 5, 15—17 darf die Geschichte von Imma Salome der Schwester Gamaliels II und Gattin des Elieser ben Hyrkanos nicht übersehen werden, die Zahn (Kanon 2, 675) behandelt.

M 6, 19. θεσαυροί. In Gen 43, 23 wird das singulare Substantiv 𐤇𐤍𐤕𐤍 durch das plurale θεσαυροί wiedergegeben. So könnte auch hier schon im semitischen Original, wie in V. 28 Mammon gestanden haben.

μ 1, 1. Als ich im Expositor 1895 einen kleinen Aufsatz über den Anfang des Marcusevangeliums veröffentlichte, war mir unbekannt, was Zahn, Forschungen I, 295 über den Anfang des arabischen Tatian veröffentlicht hatte. Ich glaube, Tatian sowie das von Tischendorf wieder einmal nicht verwertete Evangeliarium Hierosolymitanum bestätigt meine Auffassung, dass μ mit Καθὼς oder vielmehr mit Ως (DAEFG) γεγράφται beginnt (wie 25 der bei Harnack-Preuschen zusammengestellten Initia mit ὡς

beginnen), dass Ευαγγελιον Ιησου Χριστου der Titel war und αρχη hinzukam als μ hinter M gestellt wurde.

μ 9, 43. Ein Beispiel wie einer sein Leben rettet, indem er sich selbst die Hand abhaut, in diesem Fall die linke, erzählt Josephus, vita 171—173.

μ 10, 15. 21. 25.

1) In Oskar Holtzmann's „Das Ende des jüdischen Staatswesens und die Entstehung des Christentums“ (Geschichte des Volkes Israel. Zweiter Band. Berlin, Grote 1888) lese ich S. 598:

„Wer Gottes Reich nicht annimmt als ein Kind, der kommt nicht hinein.“ Man hat sich viel darum gestritten was das heissen soll: solcher ist das Reich Gottes. Es ist aber doch sehr einfach zu verstehen, was es heisse, man müsse als ein Kind das Gottesreich annehmen, sonst komme man nicht hinein. Das heisst doch jedenfalls, ein sicherer Weg zur Erreichung des von Jesus gebrachten Menschheitsideals sei nur die Erziehung zu demselben von Kindheit auf. Bekanntlich ist das Kind der Erziehung in einer bestimmten Richtung deshalb am zugänglichsten, weil ihm diese nur angewöhnt zu werden braucht, ohne dass ihm etwas anderes abgewöhnt werden müsste.“

Von dem dogmatischen Widersinn ganz abgesehen, möchte ich fragen: wäre beispielsweise im württembergischen Landexamen einer nicht unfehlbar durchgefallen, wenn er im griechischen Argument übersetzt hätte: X überkam die Regierung als (ein) Kind ἐδέξατο τὴν βασιλείαν ὡς παιδίον, Y starb als Kind ὡς παιδίον! Aber in gedruckten Büchern liest man so und dazu noch: das sei jedenfalls so! Da wäre es freilich nötig gewesen, dass die Probebibel das missverständliche lutherische „als ein Kindlein“ in „wie ein Kind“ geändert hätte.“ Die einzige Frage die bei griechischem ὡς kommen kann, ist die, ob es Partikel

oder Konjunktion der Vergleichung ist, mit andern Worten, ob man, in letzterem Fall, ein Verbum zu supplieren hat. Dies ist aber ganz unnötig.

2) Auf der nächsten Seite desselben Buches lese ich: „Darauf küsste Jesus ihn und sprach: Eins fehlt Dir noch.“ Hat diese Übersetzung, die ich in den mir zur Hand befindlichen Werken noch nicht antraf, Berechtigung? Ich glaube nicht. Ja wenn es ἐφιλήσατο hiesse; aber ἡγάπησεν? Im biblischen Griechisch hat es nie diese Bedeutung; man sehe die Konkordanz von Hatch-Redpath. Bengel erklärt amavit intuitu et quodam quasi risu oculorum und zitiert für talis usus verbi huius zwei Bibelstellen: Ps 78, 36 ἡγάπησαν αὐτὸν ἐν τῷ στόματι αὐτῶν und 2 Chr 18, 2 ἡγάπα αὐτὸν τοῦ συναναβῆναι. Beide müssen wegfallen. In beiden ist, wie noch oft in Handschriften, fraglos ἀγαπάω mit ἀπατάω verwechselt, trotzdem von mehr als 100 zur ersten Stelle kollationierten Handschriften keine, an der zweiten nur eine das Richtige noch erhalten hat. Osculatus est steht in einigen altlateinischen Hdschrr.; dass auch griech. ἀγαπᾶν seine Liebe bezeigen, hätscheln, streicheln heisst, belegt Field im Otium Norvicense zu unserer Stelle mit einem Beispiel aus Plutarch. Dass es geradezu „küssen“ heisst, dafür habe ich noch keinen Beleg.

3) Auf derselben Seite schreibt Oskar Holtzmann zu V. 25: „Man hat das Kamel zu einem Rohr und das Nadelöhr zu einer kleinen Thür in einer grossen machen wollen.“ Das Rohr ist mir neu. Dass diese Umdeutung in calamus so unnötig ist wie die schon bei Cyrill gegen Julian (Julian ed. Neumann p. 75. 133) sich findende in das Kabel braucht keinen Beweis. Wie das Nadelöhr in einer marokkanischen Erzählung sprichwörtlich verwendet ist, kann man von A. Socin in den Abhandlungen der Sächs. Gesellschaft der Wissensch., Phil.-Hist. Kl. XIV. 3 (1893) S. 159 lernen: „Ein altes Weib, wenn sie durch das Öhr einer Packnadel hindurchgeht, klagt sie wie eng es doch für sie sei; und wenn sie durch das Öhr einer Nähnnadel geht, wie weit es doch für sie sei.“

M 24, 15. μ 13, 14.

Thut Weizsäcker recht, ὁ ἀναγινώσκων „der Vorleser“ zu übersetzen? Genügt nicht „der Leser“, im Sinne von Luther's „wer es lieset“? Vgl. Hab 2, 2 „damit man es geläufig lesen könne“, ὅπως διώκῃ ὁ ἀναγινώσκων αὐτά = קורא בו. Hier steht allerdings noch das Objekt dabei. Als Bezeichnung für das Amt des Lektors war schon in vor-neutestamentlicher Zeit das Substantiv ἀναγνώστης geprägt (s. α Esdr 8, 8. 9. 19. 9, 39. 42. 49). x 4, 16 übersetzt auch W. das dreimalige ἀναγινώσκειν nur „lesen“ nicht „vorlesen.“ Es ist dies einer der Fälle, wo die Übersetzung unwillkürlich zur Exegese wird. Bengel im Gnomon: ὁ ἀναγινώσκων non dicit lectorem Danielis publicum — denn um den Anfang der Belagerung sei man mit den Lektionen im Leviticus gestanden, und aus Daniel sei überhaupt nie etwas verlesen worden — sed quemcunque *lectorem* vel Danielis vel Evangelistae, ipsa maxime obsidione appropinquante. Omnes debent intelligere. Alle gehe ja die folgende Mahnung wegen der Flucht an.

μ 13, 33. πότε ὁ καιρός ἐστίν. W-H setzen ἐστίν in Klammer, weil es in Da fehlt; k hat statt dessen veniet. Führt dies nicht darauf, dass man mit M 24, 42 statt ο καιρος lesen könnte ὁ κύριος? cf. δουλεύετε κυρίῳ oder καιρῷ?

μ 13, 34. Bekanntlich fehlt bei μ (und λ) das Wort von den dem Petrus übergebenen Schlüsseln des Himmelreichs. Ich weiss nicht, ob in diesem Zusammenhang auch schon auf μ 13, 34 aufmerksam gemacht worden ist, wo von der Gesamtheit der Sklaven, denen der Herr des Hauses mit einander Vollmacht erteilt und einzeln ihre Arbeit anweist (vgl. Bengel z. St.) der θυρωρός noch insbesondere unterschieden wird, qui etiam pro aliis vigilat, eosque excitare debet (Bengel). Nach V.2 sind es speziell Petrus und Jakobus, Johannes und Andreas, an welche diese Rede gerichtet ist; doch darf man das nicht betonen. Immerhin dürfte es sich empfehlen, zu M 16, 19 auch μ 13, 34 und umgekehrt als in Betracht kommende Parallele zu notieren.

λ 2, 49. Von Fred. Field dem Herausgeber der Hexapla giebt es eine eigene kleine Abhandlung on the first recorded utterance of Jesus Christ (8 SS. 4^o Norwich, January 1879 nur privatim gedruckt). Er weist darin nach, dass ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου übersetzt werden müsse, im Haus meines Vaters. Er verwendet dazu als capital example, das Peter Keuchen (Annotata in omnes N. T. libros Lugd. 1775) zuerst zitiert zu haben scheine, Gen 41, 51 כל בית אבי = G παντων των του πατρὸς μου; weiter Esth 7, 9. Job 18, 19. Er hätte weiter anführen können Esth 5, 10. 6, 12. 8, 3, für τα ἰδία auch D π 5, 18. 14, 18. Von den syrischen Übersetzungen haben LP בית אבי, J בבִּי אבא, was der Korrektor in בבית änderte. Noch beweisender ist die Thatsache, dass für ι 14, 2 ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρὸς μου Eusebius und Epiphanius παρὰ τῷ πατρὶ μου zitieren, Irenaeus aber εἰρηκεῖναι τὸν κυρίον ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου μοναῖς εἶναι πολλὰς. Diese letzten Zitate verdanke ich dem bald erscheinenden 4. Heft von Resch's Evangelienparallelen, der selbst schon auf λ 2, 49 verweist. Das syrische בית, das LP auch ι 14 haben, bedarf einer eigenen Untersuchung.

λ 4, 29. σφρυσ wird auf semitisches נב führen; cf. Pesch. וּגְבִינָא ψ 68, 16. 17 הרים גבננים A σρη σφρυσόμενα. ܡܢܝܢ des Sinai-Syrers ist mir noch dunkel; cf. A. S. Lewis Academy 13./4. und 18./5. 95.

λ 7, 47. Auf ein durchaus fehlerhaftes Komma bei Tischendorf und Westcott-Hort macht mich Pf. Leube von Sontheim an der Brenz aufmerksam. Beide drucken οὐ χάριν, λέγω σοι, ἀφέωνται u. s. w., ebenso Bengel. Ganz gewiss hat aber die englische Revised Version recht, wenn sie das Komma gestrichen hat. Luther scheint es nicht gehabt zu haben; auch bei Weizsäcker fehlt es mit Recht. Aus dem von Simon aufgestellten Obersatz wird ihm die Folgerung für den vorliegenden Einzelfall zu Gemüte geführt. Übrigens empfindet die ganze Feinheit des Gleichnisses nur, wer weiss, dass „Schulden“ und „Liebe“ im Syrischen ein Wortspiel bildet; dasselbe das dem pau-

linischen Wort: „seid niemand nichts schuldig, als dass ihr Liebe unter einander habt“ seine Pointe giebt. Die Wurzel chāb, chūb heisst schuldig sein, chabb, chubb lieben. Zu den von Meyer S. 122 besprochenen von Mrs. Lewis und Mrs. Gibson hervorgehobenen Assonanzen ist auch die paulinische Verbindung von ελπις und υπομονη zu rechnen, sabbar und saubar (סבר), vielleicht auch seine Verbindung von rühmen und türlich reden ללהלל und ללהלל. λ 9, 61. Ist unter den Berührungen im Sprachgebrauch des Lucas und Josephus auch schon αποταξασθαι hervorgehoben? Jos. Ant. 8, 354 δεηθεις δε συγχωρησαι αυτω τους γονεις ασπασασθαι κολουοντος τουτο ποιειν αποταξαμενος αυτοις ειπετο, von Elisa. Im alttestamentlichen Griechisch fehlt jeder Beleg für diese Bedeutung von αποτασσεσθαι.

λ 10, 12. Im Eingang des dem Evangelium gewidmeten 24. Kapitels seiner Israelitischen und Jüdischen Geschichte schreibt Wellhausen:

„Jesus begann seine Wirksamkeit mit der Verkündigung der Botschaft, dass die Ankunft des Reiches Gottes nahe bevorstehe. Mit dem Reiche Gottes konnte er zunächst nichts anderes meinen als was damals allgemein darunter verstanden wurde. Er hätte auch sagen können: der Tag des Herrn, das Gericht stehe nahe bevor. Aber der andere Ausdruck war den Zeitgenossen geläufiger; ihre Rede war, dass das Reich Gottes vom Himmel herabkommen solle.“

„Die Weissagung, sagt er weiterhin, von der bevorstehenden Ankunft des Reiches Gottes fällt zusammen mit der Weissagung von der bevorstehenden Zerstörung des Tempels und der heiligen Stadt und darf davon nicht getrennt werden.“ Ich habe noch nirgends die Gleichung „Reich Gottes = Tag des Herrn = Gericht“ mit solcher Deutlichkeit ausgesprochen gefunden. Den besten Beweis für die Richtigkeit derselben liefert eine gewiss noch in keiner neutestamentlichen Theologie berücksichtigte Lesart des Codex Bezae. Statt: „Ich sage euch, Sodom wird es

erträglich ergehen an jenem Tage“ λ 10, 12 (andere Zeugen: „am Tage des Gerichts“) heisst es in D: im Reiche Gottes εν τη βασιλεια του θεου. Selbst wenn dies blos fehlerhafte Wiederholung aus dem vorhergehenden Verse wäre: πλην τουτο γινωσκεις οτι ηγγικεν η βασιλεια του θεου, würde es alle Beachtung verdienen.

λ 19, 40. Zu den schreienden Steinen ist der schreiende Stein in den Παραλειπομενα Ιερειου c. IX. (Harris, Last Words of Baruch p. 64) nicht zu übersehen.

ι 1, 12. Mein Freund, Pfarrer Leube von Sontheim, macht mich darauf aufmerksam, dass Tischendorf und Westcott-Hort unrecht thun, wenn sie mit V. 12 einen neuen Abschnitt beginnen; der Vers gehöre entschieden zum Vorhergehenden. So hat Bengel abgeteilt. Vielleicht hat in diesem Fall Weizsäcker das beste, vor und nach V. 12 einen Abschnitt zu machen.

ι 6, 33. Das Brot Gottes (ο αρτος τ. θ.) εστιν ο καταβαίνων ist das welches vom Himmel herabkommt? oder: der welcher herabkommt (bez. kam impf.?)? Die alte englische Übersetzung hatte he which, die neue macht draus that which. Das erstere (der) ist nach V. 38 und 42 das richtige, das letztere scheint es nach V. 41. Ob man aber nicht auch da übersetzen kann: ich bin das Brot, der (ich) vom Himmel herabkam? Im arabischen Tatian vertritt V. 33 die eine Handschrift die eine, die zweite die andere Auffassung.

Er oder sie?

In einem kleinen Aufsatz der englischen Zeitschrift Expositor habe ich die Frage aufgeworfen, ob man M 1, 25 και εκαλεσε το ονομα αυτου übersetzen müsse: er, Josef, nannte seinen Namen Jesus, oder mit den alten Syrern, sie, Maria.

Ein ähnlicher Fall begegnet mir im sogenannten Evangelium Hierosolymitanum ι 18, 16

Johannes redete mit der Thürhüterin και εισήγαγεν τον πετρον: die genannte syrische Übersetzung hat „und sie führte den Petrus hinein.“

Das ist sicher falsch, aber immerhin bemerkenswert.

Stephanus der zwölfte Apostel?

Unter den „syrischen Quellen abendländischer Erzählungsstoffe“, die V. Ryssel im 93. Bande¹ des Archivs für neuere Sprachen zu übersetzen und zu besprechen begann, stellte er die Kreuzauffindungslegende voran, in welcher Stephanus öfters erwähnt wird. Mit Verwunderung liest vielleicht der eine oder andere Leser S. 18 a und b im Gebet des Judas-Cyriacus die Worte:

„Du wollest nicht meiner Sünden gedenken, sondern mich beizählen und mich zugesellen dem Stephanus, meinem Bruder, der in der Apostelgeschichte (syr. *πραξις*) als der zwölfte deiner Apostel verzeichnet ist.“

Um die Fortpflanzung eines Fehlers zu verhüten, sei bemerkt, dass die Stelle (bei Bedjan, *Acta Martyrum* I, 338, 15) unrichtig übersetzt ist und einfach besagt:

„mit meinem Bruder Stephanus, der in der Geschichte deiner zwölf Apostel verzeichnet (erwähnt) ist.“

π 8, 18. Zur Bezeichnung des Magiers Simon bemerkt Blass *mirum maxime η καλουμενη quasi δυναμις θεου μικρα* quoque esse possit. Daher habe Klostermann in *μεγαλη* das samaritanische *מגל* oder *מגל* gesucht qui revelat. Letzteres ist natürlich falsch. *καλουμενη* fehlt in einer Reihe von Handschriften; lag eine hebräische Quelle vor und war für *δυναμις* ein Masculinum gebraucht, so konnte die Apposition, mochte sie durch das Partizip oder durch einen Relativsatz ausgedrückt sein, sowohl auf das erste als auf das zweite Glied der Wortkette sich beziehen: die grosse Kraft des Gottes, die Kraft des grossen Gottes,

¹ „XLIII“ in der ZfKG. 15, 2 S. 243 ist Druckfehler für XCIII.

cf. Dan. 9, 4 הַגָּדוֹל הַזֶּה ο θεος ο μεγας etc. Vgl. aber, wie das einfache גָּדֹל Dt 9, 26 durch η ισχυς η μεγαλη wieder- gegeben wird, ebenso יָחַד Za 4, 6 durch δυναμις μεγαλη; da auch sonst η δυν. η μεγ. häufig ist, wird man den Gegensatz nicht so pressen dürfen. Doch warum soll im Unterschied von kleinen Werkzeugen Gottes eines nicht die grosse Gotteskraft heissen?

π 12, 19. Zu απαχθηναι wird ohne Erwähnung einer andren Möglichkeit, auch von Blass, ergänzt την επι θανατω. Es mag aber hervorgehoben werden, dass in Gen 39, 22; 40, 3; 42, 16 απηγγμενοι, απηκτο, απαχθητε von Gefangenen steht.

π 19, 21. ουτως κατα κρατος του κυριου ο λογος ηυξανεν και ισχυεν, vgl. die Akten Gregors von Armenien 32 (ed. de Lagarde 113, 11): Als der Fürst Christ geworden war: εντευθεν δε και κατα πηχυν αυτοις (ὁ δη λεγεται) η ευσεβεια ηυξανε τε και επεδιδου.

π 21, 21. Ist bei der Frage nach der Taufe im N. T. auch schon beigezogen worden, wie entschieden π 21, 21 die Übung der Kindertaufe in der jerusalemischen Gemeinde ausschliesst? Wenn dort der Gegenstand des Streites mit Paulus so formuliert wird (vgl. dazu Weizsäcker, Ap. Zeitalter 367), dass er die Juden d. h. doch offenbar die Judenchristen anweise ihre Kinder nicht mehr zu beschneiden, so geht daraus klar hervor, dass die jerusalemische Gemeinde die Beschneidung beibehielt, und neben einander werden sie (Kinder-)Taufe und Beschneidung nicht gehabt haben, wie jetzt die koptischen und abessinischen Christen. Beiläufig gefragt, giebt es eine Zusammenstellung der von der Beschneidung handelnden Aussprüche der Kirchenväter und eine Monographie über ihr Aussterben in der Kirche? Was Orelli s. v. PRE² bietet, ist gar zu dürftig.

π 24. Umschreibt auch schon Riehm's Handwörterbuch auf der Warnungstafel aus dem herodianischen Tempel das $\delta\varsigma \delta' \alpha\upsilon \Lambda\text{H}\Phi\Theta\text{H}$, wie Benzinger, hebr. Archäologie S. 404 es thut, mit $\lambda\eta\varphi\theta\eta$ statt $\lambda\eta\varphi\theta\eta$? Das wäre

schlimm. Stade in seiner Geschichte Israels thut es gleichfalls.

π 26, 8. 23. Schon vor Jahren fiel mir auf, dass in der Rede des Paulus einerseits V. 8 $\tau\iota$ $\alpha\pi\iota\sigma\tau\omicron\nu$ $\chi\rho\iota\nu\epsilon\tau\alpha\iota$ $\pi\alpha\rho$ $\upsilon\mu\iota\nu$ $\epsilon\iota$ $\circ$ $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ $\nu\epsilon\chi\rho\omicron\upsilon\varsigma$ $\epsilon\gamma\epsilon\iota\rho\epsilon\iota$ so gut wie zusammenhangslos zwischen V. 7 und 9 in der Mitte steht und höchstens nach vorne, und auch das nur künstlich, mit Umdeutung des Wortsinns beider Verse verbunden werden kann, und dass andererseits ebenso V. 23, der Schluss der Rede, mit dem Vorhergehenden rein nicht zusammenhängt, dass dagegen alles klappt, wenn V. 8 herausgenommen und hinter den mit einem Punkt abzuschliessenden V. 22 gestellt wird. „Ich verkündige nichts anderes, als was Moses und die Propheten vorhersagten. Gilts bei Euch für unglaublich, dass Gott Tote auferweckt (allgemeiner Obersatz), dass der Christus leiden muss (Untersatz), dass aus seiner Auferstehung für Juden und Heiden das Licht aufgeht (Schlusssatz)? Schon das dreimalige $\epsilon\iota$ zwingt fast die Verse zusammenzunehmen.

Nachträgliches statt eines Vorworts.

Zu S. 3. Noch gegen ein weiteres, mir erst seither bekannt gewordenes Missverständnis muss ich mich verwahren, Zöckler gegenüber. In seiner Abhandlung „Die Apostelgeschichte als Gegenstand höherer und niederer Kritik (Greifswalder Studien, Gütersloh 1895, S. 107 ff.), ist er S. 144 der Meinung, darin werde ich sicherlich Recht behalten, dass die Blass'sche Lösung der im D-Text von π dargebotenen Rätsel gerade um ihrer verblüffenden Einfachheit willen als zutreffend und demgemäss als eine der wichtigsten neueren Entdeckungen auf dem Felde der neutestamentlichen Schriftforschung zu gelten habe, spricht aber zugleich von einer „kühnen Hypothese“, die ich aufgestellt haben soll, „wonach dem D-Text von beiden, Evangelium und Apostelgeschichte, ein hebr. Urtext zu Grund gelegen habe“, welcher Hypothese W. Wrede in der Christlichen Welt (1895, Nr. 15, Sp. 353 ff) wohl mit Recht entgegengetreten sei. Die Annahme eines hebräischen Urtextes habe ich nirgends auf das Ganze von λ und π ausgedehnt, noch irgendwo auf den D-Text von beiden beschränkt, endlich nichts darüber entschieden, ob die vom Verfasser von λ und π benützten Quellen hebräisch oder aramäisch gewesen seien. Ich habe stets nur vorausgesetzt, dass für λ und π , d. h. für die ersten Kapitel von π , aus denen ich allein Belege beigebracht habe, nichtgriechische Quellen benützt worden seien, dies aber allerdings nicht bloss in dem von D vertretenen Texte. Dieser Meinung bin ich auch heute noch, ja mehr denn je; ich glaube auch, zumal nach dem von Wellhausen beigebrachten Beispiel aus λ 11, 41,

dass dieselbe gar nicht so hypothetisch und kühn ist. Hier möchte ich nur auf eines noch hinweisen. Man sehe einmal nach, wo sich die semitische Konstruktion επιθυμία επιθυμῶσα, μενον εμενεν, ιδων ειδον in λ und π findet, ob nicht ausschliesslich an Stellen, für welche die Benützung einer nichtgriechischen Quelle durchaus nichts Unwahrscheinliches hat. Auch die von λ 20, 17 abweichende Übersetzung von ψ 118, 22 in π 4, 11 (εξουθενηθεις = ον απεδοκιμασαν) erklärt sich vielleicht daraus, dass an letzterer Stelle das Wort im semitischen Context nicht als eigentliches Citat gebraucht und deshalb nicht nach der LXX-Übersetzung gegeben ist.

Zu S. 4. Als neuste Synopse finde ich angekündigt: A synopsis of the Gospels in Greek after the Westcott and Hort-text by Arthur Wright. London, Macmillan (1896).

Zu S. 15. ι 1, 42. 43. Die Verse des N. T.'s zitiere ich nach den Ausgaben O. v. Gebhardt's, in welchen in diesem Kapitel die zwei Verse 38 und 39 den 3 Versen 38—40 von Tischendorf's editio octava entsprechen, sodass die folgenden bis zum Schluss des Kapitels je um eine Stelle differieren. Es wäre höchste Zeit, dass sich die verschiedenen Herausgeber in dieser Hinsicht einigen würden. Nicht einmal v. Gebhardt und Gregory, die sich in Tischendorf's Erbe teilen, gehen in diesem Stück Hand in Hand. Gregory hat unter den Addenda et Emendanda, die er III, 1251—1302 zu Tischendorf's Text mitteilt, auch diejenigen Stellen aufgeführt, an denen dessen Verseinteilung zu berichtigen sei. Soweit ich gesehen, stimmt er mit v. Gebhardt überein, ausser M 15, 5 f. 21, 25 f. μ 13, 8 f. 1 ι 2. 13 f. 2 x 5, 14 f. 8, 13 f. ε 1, 1 f. α 18, 16 f. Zu ι 1, 38—52 hat er keine Anmerkung, will also, wie es scheint, Tischendorf's Abtheilung beibehalten wissen. Zugleich erlaube ich mir darauf hinzuweisen, wie ungeschickt es ist, wenn diejenigen Ausgaben, welche die Verszahlen auf den Rand verweisen, wie die Ausgaben von Westcott-Hort oder die editio minor v. Gebhardt's, im Text den Versanfang da nicht kenntlich machen, wo derselbe durch die Interpunktion nicht von selbst deutlich ist. Man vergleiche λ 3, 23—38 in der ge-

nannten editio minor oder die Stellen, die ich hier zu zitieren hatte M 10, 3f., μ 3, 18f., λ 6, 15f. Da war Bengel praktischer; er wählte in diesem Fall den Pasek, andere wie Weymouth in seinem Resultant Greek Testament ein etwas grösseres Spatium.

Zu S. 8. Von älteren Konkordanzen entspricht die englische von J. William (Concordance to the Greek text, Lond. 1767. 4°), der von mir aufgestellten Forderung, dass sie the principal hebrew roots corresponding to the Greek words of the LXX giebt; ebenso hat der fleissige Fr. Lanckisch in seinen grossen Concordantiae Biblicorum Germanico-Hebraico-Graecae (erstmals 1677; ich benützte die zweite Ausgabe von 1688) bei jedem deutschen Wort bezeichnet, welches hebräische und griechische demselben entspricht. Derselbe hat ferner einen zweiten aus zwei Teilen bestehenden Band ausgearbeitet 1) nach der Ordnung des hebräischen Alphabets mit Beigabe der griechischen und deutschen Äquivalente, also eine Vereinigung von Buxtorf, Kircher und Agrikola; 2) nach der des Griechischen, mit Aufzählung der deutschen und der hebräischen, wobei die letzteren leider nur mit Ziffern bezeichnet waren. Was aber noch mehr zu bedauern, dieser Teil ist nie gedruckt worden; ob das MS., das „ganz zum Druck fertig“ war, irgendwo noch vorhanden ist, weiss ich nicht; der Artikel „Konkordanzen“ (PRE² 8, 148) erwähnt es nicht einmal. Es bleibt also dabei, eine für solche Untersuchungen praktisch eingerichtete Konkordanz giebt es zur Zeit weder zum A. noch zum N. T.

Zu S. 23f. Zur Verwechslung von $\nu\alpha\omicron\varsigma$ und $\lambda\alpha\omicron\varsigma$ vgl. auch noch Harnack's Untersuchungen zur Pistis-Sophia (TuU 7, 42), in welcher die gleiche Verwechslung zweimal vorzukommen scheint.

Zu S. 34. Vollständig identisch mit dem einzigen alttestamentlichen Beispiel von $\epsilon\theta\nu\iota\kappa\omicron\varsigma$ für ללן , ist der Sprachgebrauch von $\lambda\alpha\iota\kappa\omicron\varsigma$ und $\lambda\alpha\iota\kappa\omega$, wie er bei Hatch-Redpath für Aquila, Symmachus und Theodotion aus Dt 20, 6. 28, 30. 1 Reg 21, 4. 5. Ez 7, 22. 22, 26 48, 15, belegt ist. Füge dazu noch

die interessante, bei Hatch-Redpath fehlende Stelle λελαϊκω-
μενην Ruth 1, 12. Wie man vom gewöhnlichen Griechisch
aus nicht ahnen würde, dass λαικος die Bedeutung habe, die
es an diesen Stellen faktisch hat, ebenso gut kann auch
εθνικος bei M in einer Weise gebraucht sein, die uns bisher
nicht geläufig war.

Zu S. 34 Rand. In der Pistis-Sophia erscheint M 18, 17
in der Form ως παραβατης et ως σκανδαλον. Harnack (TuU 7, 8)
bemerkt dazu: die Varianten sind wichtig und finden sich
bei keinem andern Zeugen.

Zu S. 39. Nicht unerwähnt darf bleiben, dass Chase
zu den zwanzig Männern, welche den Stein nicht bewegen
konnten, die Stelle aus Josephus vergleicht, nach welcher
das innere Thor des Tempels, das zwanzig Mann kaum
schliessen konnten, von selbst sich öffnete, so dass es der
Tempeloffizier kaum schliessen konnte (κλειομενη περι δειλην
μολις υπ ανθρωπων εικοσι . . . αυτοματως ηνοιγμενη . . . μολις
αυτην ισχυσε κλεισαι, bell. Jud. IV, 5, 3).

Zu S. 41. Von Hatch-Redpath ist mir der fünfte Teil
seither zugekommen; er bestätigt die zu ψ 33, 10 statuierte
Verwechslung von כפר und כבד.

Zu S. 45. M 12, 36. Da das ernste Wort Jesu, dass die
Menschen von jedem „unnützen Wort“ Rechenschaft geben
müssen, ängstlichen Gewissen schon manche Anfechtung
bereitet hat, möchte ich auch hier darauf hinweisen, was
ich in meinen, jedenfalls nur Wenigen in die Hand kom-
menden Marginalien (1893, S. 50) gezeigt habe, dass
ῥῆμα ἀργὸν nach einem merkwürdigen mir noch nicht ganz
klaren Sprachgebrauch einfach = „Lästerwort, Schmäh-
wort“ ist. Das fordert der Zusammenhang der neutesta-
mentlichen Stelle, und das wird unwiderleglich bewiesen
durch die von mir a. a. O. besprochene Stelle Sir. 23, 15 (20).
Wo wir im griechischen Text von λόγοι ὀνειδισμοῦ lesen
(Luther: Wer sich gewöhnt zu schmähen; vulg.: verba
improperii), hat die syrische Übersetzung ganz denselben
Ausdruck, den sie im N. T. für ῥῆμα ἀργὸν hat (ܠܡܬܐܢܐ). Ein
neuer Beleg ist jetzt durch Resch's Ausserkanonische Pa-

ralleltexte hinzugekommen, durch die von ihm aus Ephraem Syrus zu M 12, 36 zitierte Paraphrase: ἄκουε τοῦ λέγοντος. “βλασφημοῦντες, οἱ ἀποδώσουσι λόγον τῷ θεῷ“. Das dem ἀργὸς entsprechende aramäische Wort muss also im damaligen Sprachgebrauch „schmähend“, „lästernd“ bedeutet haben.

Als klassische Parallele ist übrigens ein bekanntes Wort Plato's zu zitieren, dass den Menschen für das leichteste Ding (κουφότατον πρᾶγμα), eben das Wort, die schwerste Strafe drohe βαρυτάτη ζημία; vgl. darüber meine Ausgabe der syrischen Übersetzung des Plutarchischen Traktats de utilitate ab inimicis capienda (London 1894, p. X).

Zu S. 53 π 8, 10 vgl. jetzt Blass, Theologische Studien und Kritiken 1896. 3. 462 und die von ihm zitierte Stelle aus Deissmann's Bibelstudien S. 19.

Nur ein Beispiel zum Schluss noch, von wie verkehrten Prinzipien Weiss bei seinen textkritischen Untersuchungen über die Apostelgeschichte ausging. Ιωναθας in D erklärt er π 4, 6, für „Verschreibung“ aus Ιωαννης, als ob Bengel nie den Grundsatz aufgestellt hätte: proclivi scriptioni praestat ardua. Mit Recht nahm Blass Ιωναθας auch in den andern Text auf, noch ohne Ahnung davon, dass, wie Gregory 3, 1280 uns belehrt, auch B Ιωναθας hat. Berger's Lateiner von Perpignan hat ionatan, von zweiter Hand ioatas, am Rand iohs. Dass derjenige Sohn des Hannas, der von Vitellius dem abgesetzten Kaiafas als Nachfolger gegeben wurde, Ιωναθης hiess, bezeugt zum Überfluss Josephus 18, 95.

19. April 1896.

Vergleiche zum Ganzen Wellhausen in den GGA 1896, 4.

Früher erschien:

- von Schubert, H.**, D. Professor in Kiel, **Die Composition des pseudopetrinischen Evangelienfragments.** gr. 8°. XII. 196 S. M. 4,50.
- — **Das Petrus-evangelium.** Synoptische Tabelle nebst Übersetzung und kritischem Apparat. gr. 8°. IV, 32 S. M. 0,50.
[Sehr brauchbar.]
- Scharfe, E.**, Pastor, **Die petrinische Strömung der neutestamentlichen Litteratur.** Untersuchungen über die schriftstellerische Eigentümlichkeit des ersten Petrusbriefes, des Markusevangeliums und der petrinischen Reden der Apostelgeschichte. gr. 8°. VIII, 187 S. M. 4.—.
- Holsten, C.**, Professor, **Die drei ursprünglichen, noch ungedruckten Evangelien.** Ein Beitrag zur Synopsis. 1883. VIII, 79 S. 8°. M. 1.60.
- Adrian's** εἰσαγωγή εἰς τὰς θείας γραφάς. Aus neu aufgefundenen Handschriften herausg., übersetzt und erläutert v. Dr. Fr. Gössling. 1887. XII, 141 S. gr. 8°. M. 3.20.
- Lechler, G. V.**, **Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter.** Mit Rücksicht auf Unterschied und Einheit in Leben und Lehre. Dritte, vollständig neu bearbeitete Auflage. 1885. XVI, 635 S. gr. 8°. M. 9.—.
- Haupt, Dr. Erich**, Konsist.-Rat und ord. Prof. an der Universität in Halle, **Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien.** Gr. 8°. VIII, 167 S. M. 3.60.
- Glock, Fr. Ph.**, Pfarrer. **Die Gesetzesfrage im Leben Jesu und in der Lehre des Paulus.** Eine biblisch-kritische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung der Einwendungen Ed. von Hartmann's und der Prätensionen der Wortführer des modernen Judentums. 1885. XII, 159 S. gr. 8°. M. 2.—.
- Weiffenbach, Wilh.**, Dr., Professor. **Zur Auslegung der Stelle Philipper II, 5—II,** zugleich ein Beitrag zur paulinischen Christologie. 1884. 78 S. gr. 8°. M. 1.80.

